1

Del olvido a la memoria



Africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica

972.8
O420o Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica / ed. por Rina Cáceres Gómez.
– 1. ed., – San José, C.R. : Oficina Regional de la UNESCO para Centroámerica y Panamá, 2008.
104 p. : 21 x 27 cm. il.

ISBN 978-9968-9656-9-9

1. ÁMERICA CENTRAL-ESCALVITUD-HISTORIA. 2. ÁFRICA-ESCLAVITUD-ESTUDIOS. 3. AFROMESTIZOS. I. Título.

Edición: Rina Cáceres Gómez
Revisión Filológica: Tomas Seravi A.
Diseño y diagramación: Ediciones Gráficas S.A.
Diseño de portada: Carlos Picado Morales.
Imagen de portada: José de Paez, hacia 1780, oleo/tela, colección particular, México.

INDICE

Prólogo 5

Agradecimientos 7

Los silencios en nuestra historia, *Rina Cáceres Gómez*.......... 9

Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador 1524-1824, *Paul Lokken y Christopher Lutz* 16

La Diáspora Africana en Honduras: entre la Esclavitud Colonial y la Modernidad del Protagonismo Garífuna, *Darío Euraque*.......... 37

Africanos, negros y mulatos en Nicaragua, *Germán Romero Vargas* "El Capitán Padilla", *Sergio Ramirez Mercado*.......... 57

La puebla de los pardos y las milicias en Costa Rica, *Rina Cáceres Gómez* 63

Afromestizaje y movilidad social en el Panamá colonial, *Alfredo Castillero Calvo*.......... 78

PRÓLOGO

PRESENCIA Y AUSENCIA DEL AFRODESCENDIENTE EN AMÉRICA CENTRAL

QUINCE DUNCAN

La memoria oficial de nuestro pasado se ha ido alimentando de silencios, hechos dispersos y de valores racistas que se han presentado como verdaderos es por ello que se elaboró el Proyecto Del Olvido a la Memoria, bajo la coordinación académica de la Dra. Rina Cáceres, historiadora de la Universidad de Costa Rica, y del suscrito miembro de la Comisión Científica del Proyecto La Ruta del Esclavo de la UNESCO. El Proyecto surge como una de las iniciativas del Taller subregional «Sociedades multiculturales: fortalecimiento de una gestión cultural proactiva de los afrodescendientes en Centroamérica», celebrada en San José, Costa Rica, del 8 al 11 agosto del 2005, con la concurrencia de representantes de organizaciones afiliadas a la Organización Negra Centroamericana ONECA. Como continuación de estos esfuerzos, la Oficina Regional acogió el proyecto ***Del Olvido a la Memoria*** contando con el aval de la Secretaría del Proyecto La Ruta del Esclavo, y en ese marco, en diciembre del 2006 se organizó en San José un taller de consulta, en que estuvieron presentes investigadores y expertos del más alto nivel académico, el fruto de cuyo trabajo presentamos en esta serie.

La serie de textos y materiales ***Del Olvido a la Memoria,*** tiene como objetivo central contribuir a la transformación de esa visión que los centroamericanos en general y los afrodescendientes en particular tienen de la historia de la región, por medio de un material que potencie la posibilidad de visualizar sus orígenes, sitios de residencia, condiciones de trabajo, creación cultural –en fin, su devenir histórico real, para de esa manera superar la invisibilización heredada.

Además, siendo el sistema educativo un espacio de socialización de conocimiento, ***Del Olvido a la Memoria*** se propone poner en sus manos un material educativo que informe sobre la historia de la presencia africana en la región, producto de voces autorizadas.

El proyecto es congruente con la Declaración de Santiago de Chile que instó a los Estados nacionales “a facilitar la participación de los afrodescendientes en todos los aspectos de la vida política, económica, social y cultural de la sociedad; en el progreso y el desarrollo económico de sus países; y a promover un mejor conocimiento y respeto por su herencia y cultura” (Santiago, Art. 104).

Ese mismo espíritu se palpó en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban, Sudáfrica, el cual en su Declaración Final, reconoce "el valor y la diversidad del patrimonio cultural de los africanos y los afrodescendientes" (Durban, 32).

En el ámbito centroamericano, la jornada de reflexión celebrada en La Ceiba, Honduras, bajo los auspicios de la Organización Negra Centroamericana ONECA y la organización garífuna de Honduras, ODECO en Marzo de 2002, hizo un llamado concreto a "Concentrar, (y) publicar el patrimonio popular, cultural e intelectual de los Afrodescendientes en el Continente Americano y el Caribe y promover a través de seminarios, encuentros, visitas, y cursos itinerantes, el intercambio entre organizaciones, instituciones y comunidades regionales" con el claro objetivo de "fortalecer y proyectar el capital social y cultural de los Afrodescendientes tanto a nivel nacional como continental" (La Ceiba, 2). Y a la vez, La Ceiba instó a "Intensificar los esfuerzos del Proyecto Ruta del Esclavo para que se desarrolle los conocimientos acerca de la historia de las comunidades Afrodescendientes en el Continente".

Estas inquietudes fueron reiteradas en la Ciudad de Panamá en las Jornadas de sensibilización sobre la esclavitud y su impacto en la sociedad actual en conmemoración del Año Internacional de la Lucha contra la Esclavitud y de su Abolición, evento convocado por UNESCO, UNICEF, el Instituto Nacional de Cultura y el Ministerio de Educación de Panamá, en agosto del 2004. La Declaración final de ese evento puntualizó la necesidad sentida por los participantes en cuanto a "Aumentar la visibilidad y los conocimientos de las identidades afrodescendientes a través de programas educativos y culturales" por medio de lo que denominaron "una mayor presencia mediática y espacios propios donde vivir sus expresiones culturales de acuerdo con los derechos humanos" (Panamá, 7).

Del Olvido a la Memoria, coauspiciado por la Sección de Cultura de la UNESCO y por la Universidad de Costa Rica, se enmarca dentro de los esfuerzos del Programa de la Ruta del Esclavo de la UNESCO, por restaurar en la historia oficial, las causas y consecuencias de la migración forzada de africanos hacia América ocurrida desde el siglo XVI al XIX y contribuir de ese modo a romper el silencio. Las instituciones patrocinadoras, responden de este modo al llamado de la sociedad civil, por medio de las organizaciones de afrodescendientes afiliados a la ONECA, en la esperanza de que, el presente aporte, contribuya a que la verdad ocupe un sitio de privilegio en nuestra memoria colectiva.

AGRADECIMIENTOS

Esta obra es el resultado del trabajo, la voluntad y colaboración de múltiples personas. Su publicación es posible gracias al apoyo del Sr. Ali Moussa y la Sra. Virginie Accatcha de la Sección de Cultura de la UNESCO, de la Dra. Yamileth González, Rectora de la Universidad de Costa Rica, Dr. Henning Jensen, Vicerrector de Investigación, y del Dr. Carlos Sandoval, Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica.

La idea semillera puesta sobre la mesa por líderes afrocentro–americanos, quienes exigieron como derecho el conocimiento de la historia, se nutrió de dos vertientes: el proyecto Las Africanías y las Identidades en Centroamérica, así como del Harriet Tubman Institute for Research on the Global Migrations of African Peoples de la Universidad de York, en Toronto.

Esta pequeña colección no hubiera sido posible sin el apoyo de cada uno de los autores quienes destinaron sus vacaciones, fines de semana y horas nocturnas para trabajar en este esfuerzo, sintetizando y volviendo a sintetizar, decenas de páginas de su larga experiencia en investigación. A ellos, gracias! Expresamos también nuestro agradecimiento al Excelentísimo Señor Embajador Alberto Da Silva, al Dr. David Eltis, la Dra. Lydia Sada de González, Dra Verenne Shepperd y Dr. Hillary Beckles, la Dra. María Elisa Velásquez, la MSc. María de los Ángeles Acuña y al Lic. Franklin Alvarado por su contribución con imágenes, datos o mapas ya publicados, o en proceso de publicación. Así como a nuestros amigos Carlos Minot y Cristina Zeledón del IIDH por ayudarnos a llegar a puerto.

La calidad del trabajo debe en mucho a la buena voluntad de Silvie Durán, María Teresa Torres, Carlos Picado, Rebeca Alfaro y Lina Pochet. Así como al apoyo de nuestros asistentes Carlos Fallas, Leidy Alpizar y Andrea Álvarez. A lo largo de este proyecto ha sido invaluable el respaldo de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica y del personal de FUNDEVI, IIS y la oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica.

Rina Cáceres
Quince Duncan

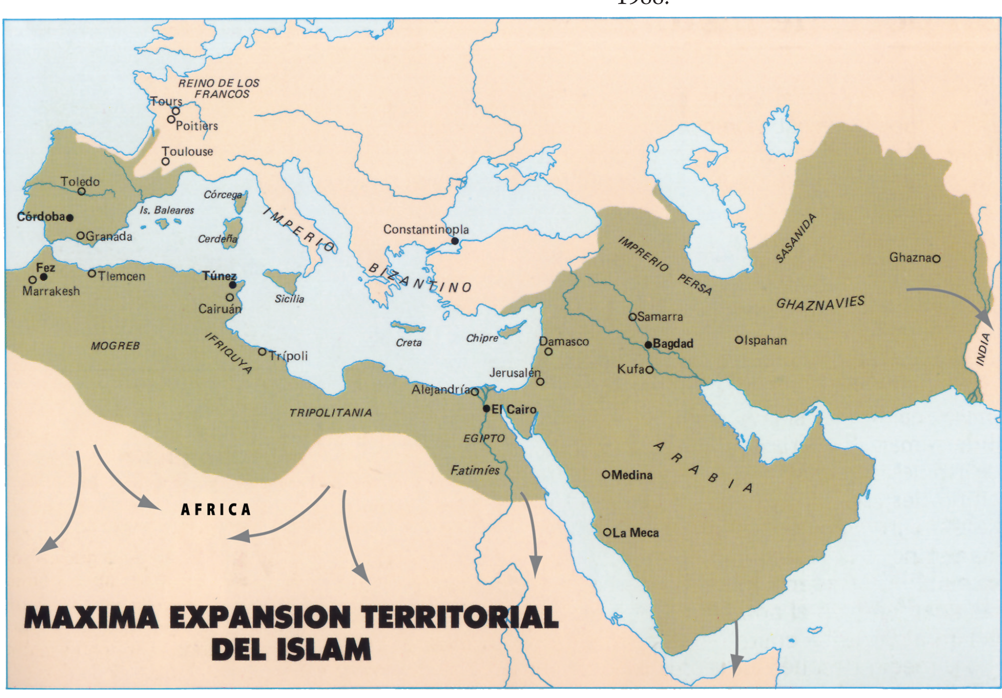
LOS SILENCIOS
EN NUESTRA HISTORIA

Rina Cáceres Gómez

Las costas de la Península Ibérica eran, en tiempos de la conquista de América, un sitio de confluencia de comerciantes, prestamistas, banqueros, navegantes, marineros, empleados y artesanos. Lisboa y Cádiz eran puertos adonde llegaban genoveses, venecianos e ingleses, así como sirios, egipcios y magrebíes. Este carácter internacional de Andalucía lo heredó Cádiz desde tiempos antiguos, cuando fue parte del área de influencia de Fenicia (Líbano), Cartago (Norte de África), Roma (Italia), de visigodos y, a partir del siglo VII, de bereberes, árabes y musulmanes del norte de África y del llamado "Medio Oriente". Ese carácter cosmopolita se había intensificado después de 1492 por la conquista de América, pero también por hechos que ocurrían al interior de España y que habitualmente olvidamos.

El 2 de enero de 1492, y después de once años de luchas, los reinos de Castilla y Aragón tomaron la ciudad de Granada, dando paso a la huida de miles de personas del sur de España hacia el norte y el interior de África. La reconquista española, que luego inspiraría la conquista de América, no se detuvo en la costa. La caballería castellana cruzó el estrecho de Gibraltar y ocupó las ciudades de Melilla, Fez y Tremecén, entre otras. Con ese espíritu se cruzó el Atlántico y se inició la conquista del territorio americano.

Tres meses después de la toma de Granada, se decretó en Andalucía la obligación de los judíos de escoger entre el bautismo o el exilio; por tal causa, muchos de ellos huyeron hacia Portugal. Poco



La expansión del Islam. La huella árabe en España. Madrid, SM/UNESCO, 1988.

después, los andaluces "moros" musulmanes corrieron la misma suerte. Miles de personas desbordaron las fronteras del sur de España y encontraron refugio en el Magreb. Otros continuaron hacia el sur y atravesaron Fez en dirección a Timbouctu, en Malí.

Por su posición geográfica y por los múltiples intercambios a lo largo de la historia con el continente africano, no era extraño que hubiera entonces en la Península Ibérica, personas de origen africano, así como una gran cantidad de personas negras y mulatas invisibilizadas en la palabra "moro". Esta palabra pretendía describir la población de influencia musulmana, pero la mayoría de las veces describía a personas de tez oscura.

En el siglo XVI, cerca del 10% de la población de Lisboa era de ascendencia africana. Un siglo después había cofradías y hermandades de negros en Sevilla, Jerez de la Frontera y Jaén. Le seguirían, poco después, las de morenos de Triana, Huelva y el Puerto de Santa María.

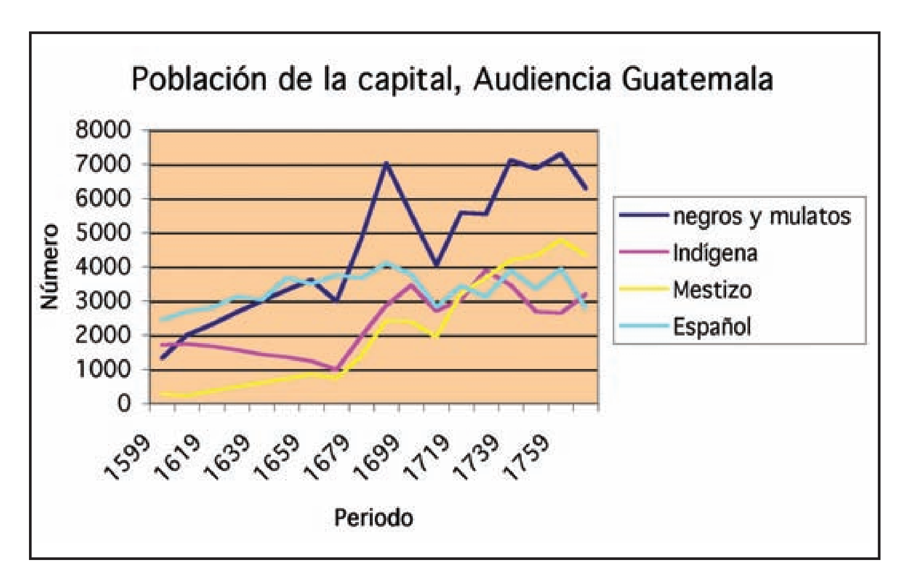
Por ello, no debe extrañar que, dentro del grupo de "conquistadores", se encontraran africanos y mulatos. Fue el caso de Juan Garrido, originario del Congo, quien después de vivir muchos años en Portugal y Sevilla, viajó a Santo Domingo, Puerto Rico, Florida y Cuba, antes de unirse al grupo de Hernán Cortés en México en 1519.

Estos emigrantes y primeros pobladores afro-descendientes fueron parte del torrente migratorio que cruzó el Atlántico. Tenían conocimiento de diferentes lenguas, religiones, contextos políticos y diferentes bagajes culturales.

Centroamérica no fue la excepción. Al paso de los siglos, el número de negros, mulatos y pardos aumentó considerablemente. Trabajaron como campesinos, jornaleros, en la construcción, en la administración y algunos fueron pequeños y medianos propietarios de tierras. Por ello, no debe extrañar que el número de negros y mulatos creciera en forma vertiginosa en la capital de Centroamérica, Santiago de los Caballeros.

Una situación similar la encontramos en el extremo sur del territorio centroamericano. En Costa Rica, en los años 1777 y 1778, los españoles representaban el 10% de la población, los mestizos el 60%, los indígenas el 12% y

Fuente: Christopher Lutz, *Historia sociodemográfica de Guatemala, 1541-1773*. Guatemala: CIRMA, 1982



los mulatos y negros el 18% del total registrado. Sin embargo, si se descompone por regiones, las cifras varían. En el censo de 1777 se indica que la ciudad del Espíritu Santo de Esparza, por ejemplo, en el Pacífico costarricense, estaba habitada por 474 mulatos, 49 mestizos y 71 españoles.

Dentro de este conglomerado de personas y grupos, encontramos un segmento del que poco se habla en nuestros textos de historia: las personas esclavizadas. Muchas fueron de origen africano y otras de origen mixto: africano, español e incluso indígena, nacidos en la región.

Distribución étnica de la población (1777-1778)

LUGAR	ESPAÑOLES	MESTIZOS	MULATOS-NEGROS
Cartago	9 %	65%	26%
San José	11%	73%	16%
Heredia	14 %	74 %	12%
Esparza	11 %	7%	82%
Ujarras	5 %	78 %	17%

Fuente: Héctor Pérez Brignoli, "La población de Costa Rica según el Obispo Thiel", pág. 8. Archivo Nacional de Costa Rica, (en adelante ANCR). Serie C C, Nros. 3608, 3604, 399, 3600, 3602.

La práctica de la esclavización en Centroamérica

Desde la conquista del territorio centro–americano, cientos de indígenas de diferentes grupos étnicos fueron movilizados a la fuerza, como personal de apoyo a las fuerzas invasoras. Más de 400 chichimecas mexicanos llegaron al sur centroamericano con Rodrigo de Contreras y, en la primera mitad del siglo XVI, ya se encontraban barrios poblados por mixtecos y tlaxcaltecas en Santiago de Guatemala.

La agricultura y el lavado de oro concentraron también a cientos de indígenas esclavizados originarios de Honduras y Nicaragua. En Nicaragua, el trabajo minero se desarrolló en los ríos que desembocan en el Caribe y en los ramales del Nueva Segovia. En Honduras, la extracción de oro y plata se llevó a cabo en Gracias a Dios, Trujillo y San Pedro Sula, así como en Comayagua, Olancho y río Guayape. En los yacimientos se empleaban cuadrillas de 20, 80 y hasta cien personas esclavizadas y la mortalidad alcanzó en algunos casos hasta un 50%. Mientras que en la capital del reino, Santiago de Guatemala, indígenas esclavizados fueron empleados en la siembra de trigo, de legumbres y en la crianza de ganado, muchos otros fueron enviados a Cuba.[1]

A la conquista de Perú fueron llevados cuatro mil indígenas de Nicaragua y Guatemala. Lockhart sostiene que en el periodo comprendido entre 1531-1543, más de las dos terceras partes de los indígenas extranjeros eran de origen nicaragüense, guatemalteco y mexicano.[2] La práctica de la esclavización de indígenas continuó a lo largo del siglo XVIII, particularmente en las tierras del Caribe de Honduras, Nicaragua y Costa Rica, a pesar de que, en 1542, las Leyes Nuevas dictadas en España prohibieron la esclavización de la población local.

Con la conquista de América llegaron también los primeros africanos a Centroamérica. Por esta razón, en un período tan temprano como 1560 ya existían comunidades palenqueras de cimarrones, como las de Bayano, Portobelo y Cerro de Cabra en Panamá. Estaban ubicados justo en el camino entre el puerto de Portobelo —en el Caribe— y el puerto de Panamá —en el Pacífico—, camino por donde se transportaban los productos -en particular la plata- hacia y desde Perú. Un siglo después en la frontera entre El Salvador y Guatemala, en la costa de Tulate, en Sonsonate, existía una comunidad de cimarrones dedicados al comercio. Intercambiaban pescado e iguana por ropa, hachas, machetes y tabaco.

En Honduras desempeñaron un papel central en la explotación minera. Algunos de ellos llegaron directamente desde África a través de los asientos de esclavos, otros desde las islas del Caribe. En 1542 llegaron ciento sesenta y cinco vía Portugal y ciento cincuenta procedentes de Santo Domingo.[3] Para 1590, en Olancho y Río Guayape, las minas producían con mano de obra africana y en las haciendas de beneficio en las minas de Guazucarán y las minas de Tegucigalpa laboraban ciento ochenta y dos africanos y ochenta indígenas. Una cuadrilla de angolas, indica Mélida Velásquez, trabajaba en las minas y comercio del alcalde de la ciudad de San Miguel, aunque también indica que un buen número de mulatos y pardos trabajaban en Tegucigalpa para esas mismas fechas.[4] Un grupo mayor de africanos esclavizados, caravalíes y mondongos fueron llevados a Honduras entre 1750-1770 para la construcción del fuerte militar de San Fernando de Omoa, el más importante de la región.

Honduras no habría sido la excepción; con el colapso de la mina de la Concepción en Panamá, un importante grupo de africanos y sus primeros descendientes habría migrado hacia Cartagena y otros presumiblemente hacia Costa Rica. Es plausible que muchos de sus descendientes se encontrarán a inicios del siglo XVII poblando los valles y montañas cercanas a Cartago, la antigua capital de la provincia de Costa Rica, y los parajes del camino hacia Nicaragua.

Los afrocentroamericanos

Para el siglo XVIII, es evidente la existencia de un número importante de negros, mulatos y pardos, libres descendientes de esas primeras generaciones, que se encuentran asentados a lo largo del territorio, en sitios como Santiago de los Caballeros y Villa de la Gomera, en Guatemala; El Realejo; San Felipe de Austria, en León; Santa María del Haro en Nueva Segovia; y Abierto en Granada, Nicaragua. Además de los pueblos de San Vicente en El Salvador y La Puebla de los Pardos en Costa Rica, por citar solo algunos.

Muchos de sus pobladores se habían ubicado como jornaleros, comerciantes y milicianos, escalando en las estructuras de la nueva sociedad. Es el caso de José y Diego de Porres, los maestros mayores y principales arquitectos en los siglos XVII y XVIII. Muchos mulatos, zambos y negros participaron en la defensa militar de Hispanoamérica. Desde el siglo XVII encontramos milicias de negros y mulatos en México, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Venezuela, Colombia y Perú. En este último lugar eran los responsables de custodiar la plata en su largo viaje desde las minas hasta la costa donde era embarcada rumbo a España, trabajo por el que recibían un jornal, así como la exoneración del pago de impuestos. Este derecho fue revertido en varias oportunidades y constituyó la principal demanda pública de finales del siglo XVIII. Petición a la que se unieron otros pobladores, quienes llegaron a reivindicar algún antepasado mulato para tener el derecho a la exoneración.

La diversidad de la población afrocentroamericana se enriqueció con la llegada de nuevas oleadas de migrantes que conformaron nuevos grupos.

A la Mosquitia, en el Caribe nicaragüense y hondureño, llegaron migraciones de africanos que entraron en mestizaje con los grupos indígenas locales, dando como resultado la conformación del grupo miskito. Otros, los negros criollos, de un remoto origen africano, se enriquecieron con las sucesivas migraciones de personas de origen afrocaribeño.

De Haití, por ejemplo, llegaron hacia 1794 milicianos —nacidos en África y Haití— conocidos como las tropas realistas, aliados de la Corona Española en los conflictivos días de la revuelta haitiana en la última década del siglo XVIII, y que por su idioma fueron llamados los "negros franceses".

Por último, los llamados negros Caribes, procedentes de San Vicente, que darían origen a la comunidad garífuna de Honduras, Nicaragua y Guatemala, y que enriquecieron la vida cultural de esos países.

En el siglo XIX, nuevas migraciones de afrodescendientes se sumarían al mosaico cultural centroamericano. En la segunda mitad del siglo

XIX llegaron migrantes procedentes de Jamaica, Saint Kitts, Barbados y Cuba, entre otros, para trabajar en la construcción de ferrocarriles, el canal de Panamá y en la producción de banano.

Pero a pesar de las múltiples evidencias sobre la presencia africana y afrodescendiente en Centroamérica durante el periodo colonial, existe un silencio absoluto en la historia oficial sobre su existencia. Tanto en los textos clásicos, como en las cartillas escolares de cada uno de los países.

Sin embargo, indica Lowell Gudmundson, ya en los relatos de los viajeros europeos que llegaron a estas tierras a finales del siglo XIX, se enunciaba el creciente mestizaje de las sociedades y de las élites centroamericanas por lo que fueron calificadas como "retrógradas", por su mezcla con las poblaciones negras: "una raza mixta, degenerada, disfrazada de blanca". Por ello no es de extrañar que durante el siglo XIX se inventaran varias vías para conciliar el desdén europeo —y muchas veces norteamericano— por el mestizaje racial. Una de ellas fue idealizar el pasado ibérico e indígena. Otra fue dejar de hablar de la estructura tripartita (ibérica, africana e indígena) y de sus mezclas infinitamente complejas. Así, durante el siglo XIX, cayeron en desuso los términos mulato y pardo de uso común en las categorías fiscales del periodo colonial y fueron sistemáticamente reemplazados por los términos mestizo y ladino, al parecer más incluyentes y elásticos; se entró en un proceso de supresión de cualquier mención a la herencia africana, haciendo de esta negación parte de las nuevas identidades nacionales construidas a finales del siglo XIX.[5]

A finales del siglo XIX, continúa, la mayor parte de las élites intelectuales involucradas con la articulación de los nuevos Estados escogieron recapitular aquello que creían daba fundamento histórico a cada Estado. Escogieron fechas, héroes y procesos que quedarían en la memoria oficial, seleccionando lo que debía ser recordado. En un momento en que luchaban por lograr la admisión y el respeto dentro de la hermandad de naciones basadas en la supremacía blanca en el mundo atlántico de entonces, "olvidaron" las contribuciones de la población de ascendencia africana en el surgimiento de los estados nacionales en Centroamérica que fueron claramente centrales".[6]

Esta política fue parte de un movimiento ideológico más amplio que se dio en el continente latinoamericano. Entre sus teóricos podemos mencionar a Domingo Faustino Sarmiento en Argentina, influyente en el sistema educativo de la tercera parte del siglo XIX quien, inspirado en el evolucionismo social de la época, urgía a "mejorar la raza americana, la que producto de la mezcla se había convertido en débil y con poco futuro".[7] Como parte de ese pensamiento, los gobiernos elaboraron políticas migratorias para fomentar la llegada

de europeos. En ese contexto se dieron las primeras leyes migratorias que se afinaron en las primeras décadas del siglo XX. En dichas leyes, se limitó la llegada de población procedente de Asia y África y se desarrollaron políticas de control social y limitación de los derechos de los afrodescendientes y migrantes chinos, entre otros.
Hacia 1930 se desarrolló, de nueva cuenta y en el marco de las teorías eugenésicas que se esparcieron por toda América Latina, un discurso abiertamente racista fomentado desde el Estado. A la negación y a la invisibilización, se le unió la valoración racista. Veamos lo que opinaba el director de una oficina de censos y que resume el pensamiento de la época:

> *"Para los que manejan negradas en tierras extrañas puede serles indiferentes la suerte que corran los pueblos (...) pero para nosotros que habitamos permanentemente este suelo ¿Cómo va a sernos indiferente la invasión negra a otras secciones de nuestro país?*[8]

Diez años después, en 1942, se decretaba la prohibición de entrada al país de las personas de "raza negra", sumándose a las prohibiciones que ya tenían los chinos, árabes, turcos, sirios, gitanos y culíes. No es de extrañar, entonces, que la irrupción de las ideas del nacionalsocialismo alemán haya tenido un correlato también en la región centroamericana.
Así, la memoria oficial de nuestro pasado se ha ido alimentando de ausencias de información, hechos dispersos y valoraciones racistas que se han presentado como verdaderos y moralmente referenciales. Es lo que explicaría el prejuicio, que se alimenta y se nutre del silencio.

Esta pequeña colección de materiales pretende romper el silencio y contribuir a llenar esos vacíos de información. Un primer fascículo da cuenta de la presencia de africanos y afro-descendientes durante el periodo colonial: origen, actividades, lugares de residencia y así como los mecanismos que intervinieron en la invisibilización de su presencia. Un segundo saca a la luz algunos movimientos de protesta contra la esclavitud así como los aportes culturales y legados de los afro-descendientes en la región centroamericana durante el periodo colonial. El tercero nos lleva a África, con ejemplos de las circunstancias históricas de procedencia de muchos de los africanos que llegaron a la región. Y por último, el cuarto fascículo, nos muestra el amplio mundo creativo de las personas esclavizadas. Sus voces son testimonios directos de esos tiempos y un llamado a no olvidar. Ilustran el primer fascículo varios cuadros de castas pintados durante el siglo XVIII y que permiten imaginar la vida cotidiana de muchos de los afro descendientes en la América Latina.

GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE EN GUATEMALA Y EL SALVADOR (1524-1824)

Paul Lokken y Christopher Lutz

Africanos en la ciudad de Santiago de Guatemala en la época colonial

Es posible que los primeros africanos esclavizados hayan llegado a Guatemala con el conquistador Pedro de Alvarado y su fuerza invasora de aventureros españoles, con sus miles de aliados guerreros indígenas mexicanos, cargadores y cocineros. Y si no llegaron en este primer momento, debieron haber llegado poco después.

En la vecina Honduras, uno de los primeros fue Juan Bardales, un negro esclavizado que participó en la conquista española de la provincia, en especial en la región de Trujillo. Poco tiempo después de la conquista Bardales, fue premiado con su libertad. Y en 1560 pidió al Cabildo de Trujillo un *estipendio anula* —una suerte de pensión— por su participación en la conquista, la cual le fue concedida por un monto de 50 pesos.

Ya en la década de 1530 aparecen mencionados en las actas del Cabildo de Santiago en Almolonga varios negros esclavizados. Esta primera ciudad, fundada en 1527 con escasos 150 vecinos españoles, fue destruida en setiembre de 1541 por un alud de agua y lodo del Volcán de Agua que enterró el sector español de la capital, y con él a un gran número de sirvientes indígenas, españoles y a un pequeño número de africanos esclavizados. Sin embargo, el primer envío significativo de africanos de los que hay reporte data de 1543, cuando un estimado de 150 "*piezas de indias*" [9] de Santo Domingo fueron llevados a la costa caribe de Guatemala.

¿Cuántos de éstos llegaron a la nueva capital de Santiago de Guatemala, movida al valle de Panchoy? No lo sabemos.

¿Por qué este primer envío ocurrió en la década de 1540 y no antes o después, durante el siglo XVI? Posiblemente porque justo antes de la conquista española, que empezó en 1524, la población indígena de Guatemala (como en otras partes del Nuevo Mundo) sufrió inmensurables pérdidas como resultado de los nuevos patógenos y enfermedades europeas introducidos, como la viruela, el sarampión y la peste bubónica. Las olas de epidemias redujeron severamente a la población local en casi un tercio incluso antes de que Alvarado llegara al territorio guatemalteco. El número de indígenas cayó en casi un 80%

en 1550, en relación con el que existía en 1520. En términos numéricos, esto significa que de cada cinco hablantes mayas, pipiles o xincas que vivían en Guatemala en 1520, solo uno seguía vivo hacia 1550.

A principios del siglo XVII, la población indígena sobreviviente de Guatemala y El Salvador constituía solo un 10% del total de la población existente en la región antes de la conquista europea. Una de las epidemias más devastadoras que golpearon a la región fue el *gucumatz* o el *cocoliztli*, una gran enfermedad que golpeó a toda la América Central española entre 1545 y 1548. En ese último año se reforzaron los esfuerzos por protegerlos de los abusos mediante la aplicación de la reforma legislativa de 1542 conocida como las Leyes Nuevas.

Como consecuencia, los vecinos españoles de Santiago perdieron rápidamente la propiedad de tres a cinco mil indígenas esclavizados, que fueron liberados sin compensación en 1548. Casi al mismo tiempo, los vecinos españoles de la pequeña ciudad de San Salvador fueron obligados a emancipar casi quinientos indígenas esclavizados debido a la aplicación de las Leyes Nuevas.

Así el impacto combinado del drástico declive de la población indígena y la emancipación indígena minó seriamente a la economía española construida sobre las espaldas del trabajo indígena. Para esas épocas, nadie entendía la gran destrucción causada por los microbios invisibles introducidos involuntariamente por los europeos en el *Nuevo Mundo.*

Africanos esclavizados en la ciudad capital

Para finales del siglo XVI la composición de la población de Santiago había cambiado radicalmente. En las últimas décadas del siglo, un gran número de personas empezaron a ser identificadas como mulatos. Es decir, como personas mixtas descendientes de africanos e indígenas o de europeos e indígenas.

En algunas partes de Hispanoamérica, las personas descendientes de la mezcla entre africanos e indígenas fueron llamadas *zambos* para diferenciarlos de los mulatos, descendientes de africanos y europeos. Esta distinción, sin embargo, nunca se hizo en Guatemala ni en El Salvador.

Sin embargo, los cambios se habían dado un poco antes. Según Robinson Herrera, de 250 africanos comprados y vendidos en Santiago, cerca del 40% procedía de África. Ochenta venían de África Occidental, en particular de la región de Senegambia y de la región Centro-Occidental. En el caso de otras 50 personas, el 20% fueron *criollos*, esto es nacidos en España, Portugal o en América. Y cerca de diez, el 4%, fueron mulatos. Aunque hubo relativamente pocos mulatos libres viviendo en la ciudad en este período, parece que su número fue mayor que el de los mulatos esclavizados.

Escondido en estos datos está el revolucionario cambio demográfico que empezó, especialmente en Santiago, en las *casas principales* de los españoles y más lentamente en los barrios indígenas que rodeaban el centro urbano español y su *traza*. Una típica casa española del siglo XVII podía estar dirigida por un poderoso encomendero, y/o dueño de una o varias propiedades rurales (azúcar, ganado, trigo); o por un rico comerciante; o por un alto funcionario español; o en muchos casos por la viuda de uno de los anteriores. Dicha casa comprendía una familia nuclear española, familiares españoles, hombres o mujeres, *paniaguados*, sirvientes indígenas (la mayoría mujeres), negros esclavizados (otra vez, la mayoría mujeres), y con el paso del tiempo, niños y sirvientes de ascendencia mixta (mestizo, mulato) y mulatos esclavizados.

Debido a la relativa escasez de mujeres españolas, se dio una fuerte tendencia entre los hombres españoles de las casas; (indígenas; criados; negros esclavizados y, con el tiempo, criados de ascendencia mixta) a tener relaciones íntimas con las mujeres no-españolas que, invariablemente, estaban, en términos de status, en una situación de subordinación. Y así se dio un número cada vez mayor de niños de sangre mezclada, libres y esclavizados.



José de Páez, hacia 1780, óleo/tela. Colección particular. México.

Estas casas españolas, en especial las grandes, fueron motores del mestizaje. Los niños nacidos de mujeres esclavizadas de ascendencia africana cuyos padres eran españoles fueron a menudo manumitidos por el padre o liberados de la auto-compra. Pronto estos niños y muchos otros de ascendencia mezclada se movieron hacia los barrios indígenas circundantes, donde compraban solares para hacer sus propias vidas, mientras otros emigraron fuera de la ciudad para encontrar otra forma de vida.

Este proceso de mezcla fue el *leitmotiv* de la vida en las casas de los españoles de la ciudad, en los barrios indígenas periféricos y en los crecientes barrios populares (p. ej., de San Sebastián, El Tortuguero y otros), donde las personas de ascendencia mezclada estaban incluso más concentradas. Y continuó desde mediados del siglo XVII, hasta la destrucción de Santiago por los severos terremotos de 1773 y hasta la jurisdicción de la nueva capital, a mediados de la década de 1770, que todavía hoy llamamos Ciudad de Guatemala.

El comercio de africanos esclavizados y su impacto en la población urbana de Santiago.

Puesto que Santiago fue el centro político y económico de Guatemala (y de toda la Centroamérica española por casi tres siglos), con la mayor concentración de españoles ricos del istmo, muchas de las personas esclavizadas traídas a la región pasaron por ella, fueron vendidos y comprados allí, y fueron bautizados en sus iglesias y parroquias y, probablemente, también en sus monasterios. Un cierto número, sobre todo de mujeres adolescentes y adultas, se quedaron en la ciudad viviendo en las casas españolas, mientras que la mayoría de los hombres fueron empleados por sus amos en las fincas rurales y, a menudo, como en el caso de Honduras, en las minas. Con el aumento del mestizaje, el número de los mulatos esclavizados se incrementó agudamente y, con el tiempo, llegaron a ser más numerosos en la ciudad de Santiago que los negros esclavizados.

Entre 1595 y 1640 observamos un incremento en las llegadas de los africanos esclavizados, seguidas por una fuerte declinación. Si bien los expedientes de bautismo de los no-españoles del período anterior a 1640 están perdidos, la década de 1640 muestra el mayor número de adultos esclavizados bautizados (casi todos nacidos en África) (84) hasta casi un siglo más adelante, cuando 104 fueron bautizados en la década de 1730. Este incremento en los bautismos parece corresponder a un resurgimiento en las importaciones de personas esclavizadas en este período.

Un censo o padrón de la élite de la Parroquia del Sagrario de 1679, confirma nuestra interpretación de que en Santiago, a finales del siglo XVI, el número de mujeres esclavizadas (de 16 años y más) excedió al número de hombres esclavizados por un cociente de tres a uno. Esto sugiere que los hombres esclavizados fueron más móviles, ya fuera que se movieran entre la ciudad y el campo, o que permanecieran y vivieran la mayor parte del tiempo en el sector rural, en las plantaciones de azúcar, las haciendas, las estancias o los obrajes de añil. Sin embargo, no podemos decir con certeza que las mujeres esclavizadas en Santiago siempre excedieron en número a los hombres esclavizados en la proporción de tres a uno.

Ciertamente, en términos de llegadas, los hombres jóvenes y adultos casi siempre excedieron a las mujeres jóvenes y adultas en un cociente aproximado de dos a uno. El descenso en la migración forzada desde África después de 1630, combinado con los patrones de matrimonios de los esclavizados y la escogencia de compañeros fuera del matrimonio, causó una declinación aguda en el tamaño de la población de negros esclavizados y, simultáneamente, el crecimiento de la población mulata esclavizada. ¿Por qué ocurrió eso? La respuesta más simple es que se

debió al mestizaje y a la fuerte disminución del ingreso de africanos esclavizados por un determinado período (entre setenta y cien años).

No sabemos a qué porcentaje de esclavos guatemaltecos les fue permitido estar casado o casarse. En otras regiones, en Perú por ejemplo, sabemos que casi un 10% de todas las personas vendidas entre 1560 y 1650 lo estaban.

En Santiago, en el siglo XVI y en las primeras décadas del siglo XVII, los negros esclavizados, muchos de ellos nacidos en África, fueron más numerosos que los mulatos esclavizados, quienes gradualmente llegaron a su vez, a ser más numerosos, hasta llegar a constituir la mayoría en las áreas urbanas en el siglo XVIII.

Mucha gente asume, por lo general, que en las Américas los dueños de las personas esclavizadas no querían ni permitían que sus mujeres esclavizadas se casaran y tuvieran niños con quien quisieran, sobre todo no con personas libres de ascendencia africana u otras personas libres. Más aún, dicen las historias que debido a la "ley de vientre", ellos querían que las personas esclavizadas se casaran entre ellos de modo que cualquier descendiente fuera automáticamente esclavizado. Sin embargo, y por lo menos en Santiago, éste no parece haber sido el caso.

No tenemos datos sobre cuántos hombres o mujeres se casaron con personas de status libre o con otras personas esclavizadas de ascendencia africana. Sí sabemos que aun entre negros esclavizados una pequeña mayoría, el 56 % se casó con personas de status libre y el 44 % se casó con otros africanos esclavizados, con negros o con mulatos. Como uno podría esperar por el elevado status de los mulatos esclavizados de las áreas urbanas, el 80% se casó con personas de status libre, mientras que sólo el 20% se casó con otras personas esclavizadas de ascendencia africana.

Es muy difícil determinar qué porcentaje de población de negros y mulatos esclavizados de Santiago eran casados. Sin embargo, si hiciéramos una estimación pendiente usando el porcentaje peruano de aproximadamente 10%, podríamos decir, basado solamente en los registros matrimoniales de la parroquia de Santiago, que entre finales del siglo XVI (1593) y 1770, unos ocho mil africanos esclavizados pudieron haber vivido y trabajado en Santiago y su comarca. Asimismo, que podríamos estimar que algunos de los 3 500 mulatos esclavizados debieron de haber vivido y trabajado en Santiago entre 1590 y 1770.

Si se tuviera una fotografía que mostrara a las personas esclavizadas en las casas de españoles de la Parroquia del Sagrario en 1679, se encontraría que había alrededor de 225 esclavos en total. Este último número no incluía a aquellos niños que no tenían edad de confesión. Es interesante notar que en el padrón había 30 jóvenes esclavizados (exactamente 15 de cada sexo) menores de 15 años.

¿Por qué en esta categoría había un balance del género, mientras que en la de 16 años y más había 2.8 mujeres adultas esclavizadas por cada adulto esclavizado? Una posible razón es que los hombres jóvenes esclavizados fueran vendidos con más frecuencia por sus dueños, mientras que las mujeres fueran conservadas para trabajar en las casas de los españoles de los centros urbanos.

Declinación numérica de la población esclavizada de Santiago

Sin duda, las altas tasas de exogamia (casarse fuera de su grupo sociorracial) entre los dos grupos de personas esclavizadas y, especialmente, entre los mulatos, ayudan a explicar la disminución gradual de la población esclavizada de Santiago en el siglo XVIII. La endogamia (casarse adentro de su grupo sociorracial) fue al inicio mucho más alta entre los negros esclavizados que entre los mulatos esclavizados. Esto quizás se debió a un cierto grado de presión por parte de los amos para que hubiera matrimonios que procrearan un mayor número de personas esclavizadas.

Mientras que los negros esclavizados de la ciudad declinaban en el curso del siglo XVII, debido a una disminución en las llegadas de africanos y al número cada vez mayor de matrimonios, uniones y relaciones informales con otros grupos sociorraciales, la población de los mulatos esclavizados aumentó.

Pero hacia 1720 la población en general también declinó en la capital. Con esta declinación muchos lugares previamente ocupados por negros y mulatos esclavizados vinieron gradualmente a ser ocupados por negros libres, pero especialmente por mulatos libres, mestizos y migrantes indígenas.

Evolución de la población libre afromestiza de Santiago

La población libre afromestiza de la ciudad estaba compuesta por dos grupos: los negros y los mulatos libres.

Los negros libres empezaron a aparecer en Santiago en la segunda mitad del siglo XVI y alcanzaron su mayor número en la década de 1670. Y su número empezó a disminuir paralelamente al declive de los negros esclavizados. El declive del número de negros libres se debió al mestizaje, ya que su pequeño número implicó que tuvieran que acercarse a otros grupos sociorraciales para poder casarse o establecer uniones informales. Como uno podría esperar, los negros libres estaban concentrados en la zona de la élite española (principalmente en la Parroquia del Sagrario) donde vivieron y sirvieron como empleados de servicio en las casas españolas. Algunos ganaron la liber-

tad a través de la manumisión, aunque en un número menor que los mulatos libres, mientras otros tuvieron la fortuna de haber nacido libres pero posiblemente con un padre negro esclavizado.

El grupo más importante de afromestizos fueron los mulatos libres de Santiago. Según los expedientes de bautizos, tenemos una aproximación del porcentaje de mulatos libres y de otras castas que elegía casarse en la iglesia católica en relación con aquellos que escogían uniones informales.

Para mediados del siglo XVII, los mulatos libres llegaron a ser el grupo socio racial más grande de Santiago de Guatemala, por una serie de razones que se entrecruzaban. Cuando las personas africanas o de ascendencia africana podían identificarse a sí mismas frente a un sacerdote o a un notario y declarar, por ejemplo, "soy un mulato libre", sospechamos que eligieron a ese grupo sobre el de negro libre debido a las asociaciones prejuiciadas entre "negro", "esclavo" y esclavitud en general.

Mientras que los mestizos, generalmente hijo de un español y una indígena, en ciertas ocasiones podían pasar o ser absorbidos por el grupo sociorracial del padre (lo que al parecer pasó a menudo con mestizas en las primeras generaciones del dominio español) o el de la madre (especialmente si el niño no era reconocido por el padre), parece haber sido mucho más difícil para las personas de ascendencia africana parcial ser aceptados en el grupo español dominante o el grupo indígena subordinado.

Este prejuicio social es una de las razones por la que las personas libres afromestizas figuran como el grupo sociorracial más grande de la población de Santiago antes del mediados del siglo XVIII. ¿Cómo sucedió esto?

El clímax numérico de la población mulata esclavizada en Santiago después de 1650 y antes de 1730, puede explicarse por dos factores. Por la compra o la manumisión del padre, o porque nacieron de uniones entre mujeres empleadas en el servicio, indígena o de castas libres, y padres negros esclavizados o libres.

Debemos recordar que no hubo una ciencia sofisticada detrás del etiquetado socio-racial. A pesar de que el proceso del mestizaje estuviera en curso, no era del todo fácil o posible pasar de la categoría de mulato libre a otra. Mientras que ser identificado como negro libre tenía grandes desventajas socioeconómicas, ser etiquetado como mulato libre también tenía un estigma social asociado con él. Sin embargo, con el paso del tiempo, y comenzando en las últimas décadas del siglo XVII, las referencias a los ladinos, como personas libres de ascendencia mezclada y, en un caso, como negros libres también, comenzaron a aparecer.

El mestizaje y la apariencia del ladino

La palabra "ladino" tiene una larga y cambiante historia en el mundo de habla hispana. En Guatemala fue utilizada en el siglo XVI para describir a los indígenas aculturados que hablaban español (p.ej., "indio ladino en castellano") o, en algunos casos, nahuátl o mexicano ("ladino en mejicana"). Estaba ya también en uso al inicio de la era colonial para describir a los africanos esclavizados que habían aprendido español y se habían adaptado a la cultura española.

El cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, en su manuscrito de la década del 1690, se refirió a los mestizos, mulatos y negros que residían en el barrio de la Candelaria como "gente ladina".

El cronista no lo menciona, pero en los registros de matrimonio de Santiago se pone en evidencia una fuerte tendencia entre los mestizos y los mulatos libres, en el siglo XVI, al matrimonio interracial. Además de estos matrimonios formales, hubo también una numerosa cantidad, difícil de contar, de uniones informales que reforzaron la fusión o amalgamación de estos dos grupos en un nuevo grupo, que vino a ser llamado ladino.

Este lento proceso de amalgamación ocurrió más a fondo en la capital donde, como hemos visto, el número de los negros esclavizados en particular y los negros libres en general fue disminuyendo a mediados del siglo XVIII. En el campo, en contraste con Santiago o en la Nueva Guatemala de la Asunción, después de 1773, las oportunidades para el mestizaje y la amalgamación disminuyeron por diversas circunstancias: concentraciones de personas esclavizadas y de personas afromestizas libres; posible carencia de compañeros de ascendencia no-africana; aislamiento de los centros de población; cercanía de comunidades indígenas más cerradas, quizás más desconfiadas, y menos visitadas por foráneos. Por el contrario, en una gran ciudad, la población es heterogénea y, en consecuencia, más abierta a personas ajenas.

Enlaces entre las poblaciones afromestizas urbana y rural

En este estudio observamos los sectores urbanos y rurales de Guatemala por separado. Esta es una división artificial que podría conducir al lector a creer que había relativamente poco contacto entre los esclavizados y los negros y mulatos libres que vivían en diferentes lugares. Por el contrario, había más lazos entre la ciudad y las poblaciones rurales de ascendencia africana que entre otros grupos sociorraciales, porque eran del exterior y casi sin excepción ellos o sus antepasados fueron llevados a Guatemala contra su voluntad. Las conexiones africanas, los idiomas africanos comunes, los enlaces del amor, la fami-

lia y el parentesco; dueños, patrones y/o empleadores comunes, y las mismas ocupaciones, crearon enlaces entre las poblaciones urbanas y rurales de ascendencia africana.
Estos lazos indudablemente ayudaban en momentos de necesidad, en las tentativas de huida de un amo o de una amante y posibilitaban encontrar un lugar del refugio o, en términos de empleo, encontrar un lugar donde vivir o hacer negocios con alguien en quien podrías confiar porque él o ella miraba y pensaba como tú. Si la población de Guatemala de ascendencia africana hubiera organizado una rebelión contra sus amos criollos y patrones, estos enlaces rural-urbanos habrían podido ser invaluables. Sin embargo, tal sublevación a gran escala nunca ocurrió.

La participación de los negros y mulatos esclavizados y la población afro-mestiza libre en la economía urbana

Como ya hemos anotado, entre 1520 y 1550, es decir en aproximadamente una generación, casi el 80% de la población indígena de Guatemala había muerto debido a una serie de grandes enfermedades y epidemias. Debido a la conquista española, miles de indígenas fueron reducidos a la esclavitud o fueron exportados en forma forzada. Aunado a esto, otros miles murieron en las sangrientas campañas y batallas militares. Y otros terminaron huyendo o emigraron de sus tierras, en un esfuerzo por sobrevivir.
En parte, debido a estas pérdidas enormes de población, los vecinos españoles de Santiago lograron ganar control de grandes extensiones de tierras semi-abandonadas por los indígenas, tanto en el altiplano como en las tierras más bajas del interior oriental y en la bocacosta y costa del Pacífico. Sin mano de obra indígena suficiente, esta riqueza prometida habría perdido su valor potencial. Sin embargo, negros esclavizados ayudaron a llenar ciertos nichos laborales en el sector rural en Santiago.
Comerciantes y artesanos; así como zapateros, cerrajeros, panaderos, etc., a menudo compraron jóvenes y los entrenaron como aprendices y oficiales en sus comercios. Otros fueron entrenados por sus dueños, artesanos españoles, como herreros, curtidores, peluquero-cirujanos, albañiles y herreros. De esta manera, había un beneficio a corto plazo. Eventualmente, el dueño podría incluso venderlo como un trabajador calificado y obtener un beneficio mayor. A su vez, las mujeres daban a luz niños que después iban a ser educados y empleados como criados, beneficiando a sus dueños españoles. Y el dueño podía, cuando quisiera, vender a estos jóvenes. Un investigador ha encontrado que a mediados del siglo XVI las ventas de los hombres jóvenes superaban en número de tres a uno al de las jóvenes. De un grupo de 21 niños

vendidos, la mayoría (15) fueron criollos (nacidos en América) y en este período solamente tres del total (14 %) fueron mulatos. La separación forzada de madres esclavizadas y sus hijos fue, tristemente, un acontecimiento común bajo la esclavitud en todas partes en las Américas.

Mientras tanto, la madre esclavizada de esos niños nacidos en las casas de la élite de Santiago podría ser empleada en la casa del dueño como cocinera, nodriza o una multitud de otros trabajos. Con el paso del tiempo, debido al mestizaje y a un proceso de la selección de los mulatos esclavizados para trabajar y vivir en las casas urbanas (especialmente las mujeres), hubo un porcentaje cada vez más reducido de negros esclavizados en Santiago.

Hubo, además, una suerte de "revolución económica de las castas" de la ciudad, que tuvo sus orígenes en la segunda mitad del siglo XVI cuando la población indígena estaba todavía en declive, los indígenas esclavizados habían sido emancipados hacia mediados del siglo (1548), la población urbana de negros esclavizados estaba en pleno crecimiento y el mestizaje sobre todo (en las casas de la élite española) había comenzado a acelerarse.

Con la pérdida de muchos sirvientes y artesanos indígenas (debido a las epidemias), fueron comprados negros esclavizados por quienes podían hacerlo y luego adiestrados para llenar estos nichos/empleos abiertos en la estructura social urbana. En relativamente poco tiempo, comenzó a crecer la población de mulatos esclavizados criollos que hablaban español y se adaptaban más fácilmente a la cultura española colonial. Al mismo tiempo se inició, durante un período de larga duración, un mestizaje creciente debido a las relaciones sexuales entre negros esclavizados y diversas mujeres libres, y creció la población de mulatos libres, otras castas libres y algunos negros libres.

Recientemente, hemos encontrado un invaluable aunque incompleto "Padrón de los mulatos y mulatas y negros y negras libres vecinos de esta ciudad y su jurisdicción (…)" de 1588, que enlista a 150 adultos de estos cuatro grupos. El 66% eran mulatos libres, la mitad de los cuales estaban casados; otro 20% eran solteros; hay solamente un viudo y el estado marital del resto (seis) es confuso. Refleja curiosamente un gran desequilibrio de género, pues hay solamente 40 mulatas libres enlistadas, la mitad eran solteras, y diez viudas.

Solamente dos de las 40 mujeres están identificadas como casadas y el resto (seis) no se identifican en cuanto a su estado civil. Si este padrón es exacto, está claro que los hombres mulatos libres estaban ya a finales del siglo XVI encontrando mujeres para casarse fuera de su grupo sociorracial. La pequeña población de negros libres en el censo, un total de 10 para ambos géneros, tiene menos que un puñado de

hombres y mujeres casados. Si bien el padrón aparece ser incompleto, es significativo que en esta fecha tan temprana los mulatos libres, hombres y mujeres, exceden en número a los negros libres de ambos géneros por 14 a 1. Es también significativo que el único mulato libre enumerado con una profesión es un carnicero, pues a menudo ellos estuvieron involucrados en la matanza ilegal de ganado con el conocimiento y la ayuda de sus patrones criollos españoles y, ocasionalmente, por su propia cuenta. Como en el sector rural, los mulatos y negros libres a menudo tuvieron que encontrar formas innovadoras de subsistencia.

Mientras que con el mestizaje y creciente aprendizaje de las normas y de la lengua españolas, las personas de ascendencia africana tuvieron cada vez más oportunidades de encontrar empleo, o incluso de llegar a ser independientes, esta población creció tanto que tuvo una gran ingeniosidad para darle vuelta a las regulaciones, rasguñando la vida, y sobrevivir.

En el caso del abasto de la carne, muchos mulatos libres trabajaron en el bien controlado sistema español de proveer carne a la ciudad. Paralelo al sistema legal, existía un sistema clandestino de provisión de carne de vaca operado principalmente por mulatos libres, entre ellos ladrones de ganados, vaqueros, arrieros y carreteros así como carniceros oficiales empleados en la ciudad y vendedoras que descaradamente vendían carne cruda y carne adobada en las calles de Santiago. Todos les compraban, a pesar del monopolio oficial sobre el sistema de abasto, porque, si bien era más costosa, las mulatas vendedoras tenían a menudo una mejor carne, y se podían comprar porciones más pequeñas, lo que era además más conveniente.

Aparte de sus roles en las redes legales e ilegales de provisión de carne de vaca, los mulatos libres también estuvieron implicados en abastecer casi cualquier comestible desde la manteca de cerdo, cerdo, maíz, trigo, pan y alcohol. A menudo eran regateadores que forzaban a los indígenas rurales o urbanos que volvían a la ciudad con cargas de grano, cerdos, huevos, pollos, o cualquier cosa de cierto valor de venta, a darles el excedente de las mercancías a un precio reducido o del todo sin remuneración; se concretaba, ciertamente, una clase de hurto.

Otros valiosos productos que eran traídos al mercado o vendidos en diferentes partes de la ciudad fueron el hilo de algodón, colorantes y paños tejidos. Y a pesar de las múltiples regulaciones dirigidas para controlar la producción y venta de alcohol, se hacían bebidas alcohólicas clandestinas para vender secretamente. Las mulatas, así como también mujeres de otras castas libres, participaron en este negocio clandestino y, junto con la carne de vaca, vendieron muchos productos y víveres en la plaza y puerta por puerta.

Aparte de estos negocios, a menudo ilegales, muchos ambiciosos mulatos libres encontraron en la artesanía y el comercio, en el

siglo XVII, cada vez más oportunidades. En los siglos XVII y XVIII lograron posiciones sociales más altas como maestros constructores, fontaneros mayores y astilleros, a cargo de grandes proyectos de construcción que incluían la construcción y el mantenimiento de los acueductos de la ciudad. A finales del siglo XVI, la unión de mulatos libres y de mestizos y la creación del ladino creó, desde entonces, más oportunidades, para quienes tenían la piel más clara, de encontrar mejores ingresos y una posición más prestigiosa. Aunque ciertos caminos fueron generalmente bloqueados a las personas de ascendencia africana, especialmente en la universidad y la iglesia.

Personas de ascendencia africana en La Nueva Guatemala de la Asunción/ Ciudad de Guatemala

En 1773 Santiago fue golpeada por varios terremotos que destruyeron y dañaron muchas iglesias, edificios públicos y casas. Poco después, los funcionarios reales decidieron mover la capital del Reino de Guatemala al Valle de la Ermita, donde la Ciudad de Guatemala se encuentra hoy en día.

Antes de 1773, la población de Santiago, estimada en más de 30 000 personas, tenía cerca de un 36% de mulatos libres. Cuando se contó la población de la Nueva Guatemala en 1782, los mulatos constituían un 32% de sus casi 13 000 habitantes. Gradualmente, a medida que más gente se movió desde Antigua Guatemala a La Nueva Guatemala, los habitantes indígenas y mulatos pobres aumentaron en número. Sin embargo, como el proceso de la amalgamación de las castas continuó, los mulatos libres y mestizos declinaron y sus descendientes de piel clara fueron identificados y se autoidentificaron como ladinos. Podemos decir algunos ejemplos interesantes, que no son necesariamente comparables, pero son los mejores datos disponibles. En 1796, en el barrio de La Habana, los mestizos y los mulatos constituían casi el 60% de la población, mientras que los negros, probablemente libres, alcanzaban menos del 2%. Antes de 1815, un padrón eclesiástico de la extensa y multiétnica parroquia de la Candelaria fue descrita como teniendo 1.4 % de negros y 53.5 % de ladinos, sin una mención a mulatos o a mestizos. Esto no significa que estos últimos grupos hubieran desaparecido, sino que ellos habían sido englobados en conjunto, un poco negligentemente, e identificados incluso por los funcionarios de la Iglesia como ladinos.

Vaqueros y otros trabajadores en el campo

Poco se sabe sobre los africanos y sus descendientes en las áreas rurales de la provincia de Guatemala en las primeras décadas del periodo colonial. Sin embargo, está claro que para la década de 1560

algunos fueron empleados en las labores del trigo o como vaqueros en las estancias de ganado mayor en el este del territorio y el sur de la capital. Varias fuentes del ultimo tercio del siglo XVI identifican a comunidades en los actuales departamentos guatemaltecos de Jalapa, El Progreso, Santa Rosa y Jutiapa, así como en el área que rodea la ciudad de Sonsonate, en el actual El Salvador, como lugares en donde gente de ascendencia africana trabajó en el sector agrícola. Hay documentos que establecen que muchas de las personas esclavizadas que residían en las fincas rurales nacieron en África, a menudo en la región de Senegambia. Sin embargo, también había criollos. Es decir, descendientes de africanos esclavizados que nacieron en América.

La costa pacífica fue también el hogar de muchos negros y mulatos libres que sobresalían por sus grandes habilidades como vaqueros, al punto que las leyes del siglo XVI que les prohibían montar a caballo o usar armas fueron casi siempre ignoradas porque sus habilidades eran tan necesarias como temidas. Más adelante, como veremos, esas habilidades los hicieron valiosos reclutas para las milicias coloniales y les dio oportunidades para lograr una movilidad social ascendente.

Otra actividad económica importante, que empleaba tanto a gente esclavizada como libre de ascendencia africana a lo largo de la costa pacífica, fue la producción del añil. Entre 1580 y 1620, docenas de obrajes de añil fueron establecidos cerca de la costa, en especial en el territorio del actual El Salvador, eventual sede de más de doscientos. La gente de ascendencia africana, libre o esclavizada, tendió a trabajar en los obrajes, generalmente realizando el trabajo calificado o de supervisión durante la cosecha del *xiquilite*. Esta estación duraba solamente uno o dos meses por año, lo cual hacía poco rentable para los dueños mantener una fuerza laboral permanente de trabajadores esclavizados solo con el fin de producir añil. En su lugar, los dueños forzaron a los indígenas de las aldeas circundantes a trabajar en los tiempos de cosecha, lo cual era ilegal.

Sin embargo algunos dueños de obrajes mantuvieron más trabajadores esclavizados de los necesarios para la producción del añil, pues los emplearon en otras actividades como la ganadería. Un vecino de la ciudad de San Salvador, el Alférez Mayor Juan Ibánez de Alférez, era el dueño, en 1622, de un obraje de añil, de 20 caballerías de tierra, 700 cabezas de ganado y de 23 trabajadores esclavizados de ascendencia africana. Mientras que éste pudo haber sido un número inusualmente alto para una persona en esta área, por lo menos otros tres españoles que vivían en las ciudades de San Salvador y de San Miguel eran propietarios de diez a doce personas junto con estancias y obrajes de añil. Otros documentos revelan que mucha gente libre de ascendencia africana también trabajó en estas ope-

raciones junto a los mestizos y los españoles pobres; se empleaban a menudo con los terratenientes para tiempos de cosecha o por un período más largo, de uno a dos años.

A inicios del siglo XVII, la economía rural de los valles y las tierras bajas del este y del sur de Guatemala, mucho de lo que hoy es El Salvador, dependía en forma significativa del trabajo de los africanos y sus descendientes. Aunque muchos de estos individuos fueron esclavizados, un número cada vez mayor fue libre. La demanda por su trabajo se debió en buena medida al drástico declive de la población indígena, del cual hablamos anteriormente. Este declive fue particularmente agudo en las tierras bajas y áreas costeras dominadas por la gente no-maya como los *pipiles*, *xincas* y *lencas*. Esto se dio en parte porque esas áreas eran particularmente atractivas a los foráneos, debido a su potencial agrícola y pastoral. Sin embargo, la actividad agrícola más importante que empleó trabajo africano esclavizado fue la producción de azúcar. Esta actividad prosperó al interior, cerca del centro de la vida española, en los valles más bajos de la montaña situados en las altitudes entre los 600 y 1 200 metros, donde se ubicaban los indígenas de lengua Maya.

Gente de Angola y haciendas azucareras

Entre 1595 y1640 se dio un repunte en la migración africana a la América española cuando la Corona Española firmó una serie de contratos con los comerciantes portugueses dirigidos a aumentar dramáticamente el número de trabajadores esclavizados en sus territorios coloniales. Esto coincidió con el desarrollo de grandes plantaciones de azúcar en Guatemala. Los dueños de la plantación, restringidos por la ley —en teoría, aunque no siempre en la práctica— para el empleo de indígenas en el trabajo del azúcar, rápidamente recurrieron a la alternativa disponible: los migrantes africanos esclavizados que no gozaban de ninguna protección legal. Como en muchas otras partes de América, la producción de azúcar pronto fue estrechamente asociada en Guatemala con el trabajo del africano más que cualquier otra empresa agrícola.

Una gran proporción de migrantes esclavizados fueron llevados a Guatemala desde el suelo africano de Luanda, el puerto angoleño establecido por los portugueses en 1575. En los inicios del siglo XVII, una serie de guerras civiles en Angola, que fueron dirigidas o explotadas por los portugueses, garantizaron un flujo constante de cautivos que se movían desde África centro-occidental hacia el oeste, a través del Atlántico.

Hay documentos que indican la presencia de africanos esclavizados en distintas partes de la Provincia de Guatemala. Estuvieron ubicados

en lugares como San Miguel, en la parte este de El Salvador, en San Antonio Suchitepéquez e incluso en tierras altas como Quetzaltenango en el oeste de Guatemala. Sin embargo, fueron más numerosos en las plantaciones de azúcar situadas no muy lejos de Santiago.

El área alrededor del lago Amatitlán, justo al sur de la ciudad de Guatemala, era la región productora de azúcar más importante de Guatemala en el siglo XVII. El "Ingenio de Anís" fue el más grande de varios ingenios y trapiches en esa región durante las primeras décadas de aquel siglo. Fue fundado en la década de 1590 por Juan González Donis (de Onís). Casi 200 individuos esclavizados de ascendencia africana vivieron y trabajaron en el ingenio antes de 1630. Aproximadamente una cuarta parte de ellos, menores de 18 años, eran criollos que habían nacido ahí. Por otro lado, alrededor de 90 adultos nacieron en África, la mayoría en el área centro-occidental. Casi 50 de estos migrantes dijeron ser "de tierra Angola", "de nación Angola", o, simplemente, "Angola". Más de 30 se identificaron con otras 30 designaciones "étnicas" asociadas con el África centro-occidental, de las que sobresalen *congo, anchico* y *mongiolo.* Hubo también, por lo menos, una docena de africanos procedentes del occidente —*bran, bañon*, o *biafara*— residentes en el Ingenio.

Las circunstancias parecen haber sido similares en el único otro ingenio que pudo haberse parecido en tamaño y capacidad productiva al Ingenio de Anís de las primeras décadas del siglo XVI: el Ingenio San Gerónimo, localizado al norte de Santiago, en la Verapaz, cerca de la aldea de Salamá, para 1633 fue el hogar de más de cientos de personas esclavizadas "de diferentes naciones". Era operado por los dominicos, que habían adquirido la propiedad a finales del siglo XVI y llegó a ser el ingenio más grande de toda la América Central. Hacía 1821 ahí habían más de 500 personas esclavizadas.

Sin embargo, durante el siglo XVII fue el área de Amatitlán la que experimentó la mayor producción de azúcar, así como la mayor concentración de mano de obra de origen africano. Hacia 1680 existían nueve ingenios y trapiches en el área, cinco de ellos propiedad de distintas órdenes religiosas. Los dominicos fueron dueños de dos de ellos, incluyendo el ingenio de Anís, mientras que los jesuitas, los mercedarios, y los agustinos lo fueron de uno cada uno, con cerca de 450 personas esclavizadas de origen africano.

El único gran ingenio que no fue propiedad de una orden religiosa fue el de Nuestra Señora de Guadalupe (1680) que estaba situado cerca de San Miguel Petapa y que pertenecía a la familia de Arrivillaga. Fue el ingenio más grande de la región de Amatitlán, con más de 120 personas esclavizadas. El resto de las propiedades de la región fueron pequeños trapiches propiedad de individuos como el cronista Francisco

Antonio de Fuentes y Guzmán, que empleaban a un pequeño numero de personas esclavizadas. Sin embargo, más de 100 trabajadores esclavizados trabajaban en casi una docena de trapiches localizados en diferentes partes, la mayoría de ellos en Escuintepeque y en los alrededores de Santiago.

Es significativo que entre los residentes esclavizados de estas propiedades pocos fueron los que nacieron en África, como había sido el caso medio siglo antes. Una fuerte declinación en el arribo de africanos forzados después de la década de 1630 por razones económicas y geopolíticas explica que la mayoría de los residentes de las plantaciones fueran ahora criollos, es decir, nacidos en la región.

Las relaciones entre africanos e indígenas en el campo

Las relaciones entre los africanos recién llegados y los indígenas en el campo fueron a menudo "poco fáciles". En parte porque los africanos y sus descendientes tendieron a trabajar para los españoles. Muchas veces esto implicó que llevaran a cabo actividades que infringían la autonomía de comunidades indígenas. Al inicio del período colonial, los indígenas residentes en lugares como Caluco, cerca de la ciudad de Sonsonate, identificaron a menudo a los forasteros que se introdujeron en sus tierras como empleados o criados negros de los españoles.

Sin embargo, al mismo tiempo se desarrollaron con frecuencia estrechas relaciones que incluyeron en muchos casos el matrimonio. En las primeras décadas del siglo XVI, en plantaciones de azúcar como el Ingenio de Anís hubo un desequilibrio de género: el número de hombres duplicaba el número de mujeres. Esta fue una de las razones por las que se dieron muchas de estas relaciones, pues hombres de origen africano buscaron compañeras en las comunidades indígenas. Por ejemplo, cuatro de los 25 hombres esclavizados empleados en 1612 en el Trapiche Santa Cruz, cerca de Escuintla, dijeron tener esposas indígenas. Dado que solamente tres mujeres esclavizadas de origen africano estaban en la propiedad, es probable que muchos de los restantes hombres esclavizados buscaran relaciones con mujeres indígenas o mujeres libres de otras castas que vivían en los alrededores. Sólo uno aparece casado con una mujer identificada como negra libre, un caso poco común en las áreas rurales. Es por ello que en el campo como en la capital vemos la aparición de una población libre de ascendencia mezclada cuyos miembros, como ya se observó, fueron descritos en Guatemala y El Salvador como *mulatos libres*.

Eran libres como sus madres indígenas, porque la ley española sobre la esclavitud había decretado que los niños debían seguir la condición

maternal. Es decir hijo de madre esclavizada era esclavizado. Hijo de madre libre, era libre. Al mismo tiempo, a menudo lograron escapar de las pesadas obligaciones de tributo y de trabajo impuestos a sus comunidades a las que la mayoría de indígenas estaban obligados.

A lo largo de la costa pacífica, la gente libre de ascendencia africana e indígena reemplazó lentamente a los *pipiles* y a otros pueblos indígenas que antes habían sido los dominantes. Desde antes de finales de siglo XVI y hasta 1740, su *lengua materna* había sido el "mexicano," el náhuatl de los indígenas mexicanos que acompañaron a las fuerzas de Pedro de Alvarado (o tal vez esté relacionado con el náhuatl hablado por esas mujeres *pipil* que tuvieron relaciones con los hombres africanos). Estos mulatos libres trabajaron al lado —y pronto los excedieron en número— de gente esclavizada de ascendencia africana en las fincas de la costa. Su misma existencia pudo haber servido como ejemplo a los hombres esclavizados de que las relaciones con mujeres libres causaría que sus hijos nacieran libres.

En Santiago y otros centros urbanos, la manumisión, que fue alcanzada más a menudo por las mujeres esclavizadas, fue también una importante vía para la libertad de la gente de ascendencia africana. Aunque el éxito en la consecución de la libertad que ganaba —para sí o para su descendiente—dependía del sistema legislativo español y de la buena voluntad de los funcionarios españoles para hacer cumplir las resoluciones. Algunos africanos esclavizados eligieron perseguir su libertad de forma más directa a través del escape o de la rebelión. Estas estrategias, más espectaculares que las otras, fueron menos exitosas en el largo plazo.

"Un pueblo de negros y mulatos libres con su propio cabildo, alcaldes y regidores"

En las primeras décadas del siglo XVII, alguna gente libre de ascendencia africana que vivía en el área de Chipilapa estaba en el proceso de fundar una nueva comunidad. Esta comunidad, la única oficialmente reconocida en Guatemala para la gente de ascendencia africana, vino a ser conocida como la Villa de San Diego de la Gomera. Fue llamada así después de que el Conde de la Gomera, presidente de la Audiencia de Guatemala de 1611 a 1626, ordenó su establecimiento poco después de la conquista de los cimarrones de Tulate como forma de arreglar los problemas presentados por la gente libre de ascendencia africana que vivía ilegal en las comunidades indígenas. Es posible que los cimarrones hubieran estado implicados en su fundación, puesto que los habitantes del nuevo establecimiento tenían la responsabilidad de capturar personas esclavizadas que habían escapado y devolverlos a sus dueños, una obligación asumida a la

fuerza por los cimarrones en diferentes partes de América a cambio de paz y reconocimiento jurídico. Pero la derrota del asentamiento de Tulate y la ejecución de su líder Juan Gómez hizo poco probable que quedara cualquier otro cimarrón en esta región con la energía y poder para hacerlo de nuevo.

De hecho, los fundadores de la comunidad incluyeron probablemente a miembros de las fuerzas de la milicia que habían derrotado a los cimarrones de Tulate. Varios mulatos libres pelearon contra los cimarrones y pudieron haber ganado el derecho de establecer una comunidad independiente como recompensa (uno de ellos, Mateo Hernández Cerrato, aparece en un documento de 1642 como vecino viejo del pueblo).

Quienesquiera hubieran sido los fundadores, a ellos se les concedió el control de las salinas a lo largo de la costa pacífica en las barras de Coyolate y Sipacate, que produjo el rédito necesario para pagar el tributo de laborío que esa gente libre de ascendencia africana debía a la Corona. Los residentes se apoyaron en su propio trabajo en esas salinas y en varias haciendas ubicadas cerca de la costa. Y, como se indica en el sub título de esta sección, en la descripción de la comunidad escrita hacia 1620 por Antonio Vásquez de Espinosa: "Un pueblo de negros y mulatos libres con su propio cabildo, alcaldes y regidores". Ellos mismos dirigieron el pueblo.

Eventualmente, hacia 1690, su independencia le trajo conflictos con un terrateniente español que quiso tomar el control de las salinas. La mayoría de los españoles habían permanecido lejos de la región, por aversión al clima caliente y húmedo, que el cronista Fuentes y Guzmán describió como "muy desacomodado, y solo apropósito para los mulatos pescadores, naturales del propio país". Incluso los funcionarios españoles que estaban obligados a realizar visitas, como el obispo de Guatemala, lo evitaron cuando era posible. Como resultado, la gente del pueblo estuvo acostumbrada a no hacer caso a las autoridades exteriores. Un sacerdote se quejó hacia 1670 de que rechazaran pagarle o asistir a la misa. Así, cuando su control sobre las salinas fue amenazado, hicieron todo lo que estuvo a su alcance para defenderlo, incluso tomaron las armas en 1700 contra las fuerzas de la Audiencia. Irónicamente, la gente del pueblo fue capaz de mostrar su experiencia militar porque la misma Audiencia contra la que ahora luchaban los había empleado antes (así como a otras personas libres de la ascendencia africana) durante décadas como milicianos.

Las milicias y el tributo de laborío

En 1611, cuando los mulatos libres ayudaron a derrotar a los cimarrones de Tulate, no se permitía a la gente de ascendencia africana participar

oficialmente en las compañías de la milicia, aunque los africanos y sus descendientes, incluso los esclavizados, habían luchado con las fuerzas españolas de vez en cuando desde la conquista. Sin embargo tres décadas más tarde, una oleada de ataques contra Centroamérica por parte de corsarios holandeses, franceses e ingleses (así como el temido "Dieguillo el Mulato", antes esclavizado en La Habana) persuadió a la Audiencia para enlistar a gente libre de ascendencia africana en compañías regulares de milicia, aunque segregadas. Hacia 1673 había seis compañías de infantería de gente parda en Guatemala, y dos más en El Salvador. Pronto hubo también unidades de caballería de gente parda en lugares como Sonsonate y Chiquimula. Este fue un notable cambio, dado el miedo español de algunas décadas atrás a los vaqueros mulatos que incluso les llevó a dictar leyes para prohibirles montar a caballo.

Cada nuevo ataque de los extranjeros trajo más energía a estos milicianos pardos. Ellos pronto solicitaron la exoneración del tributo de laborío, amenazando sutil (y a veces no tan sutilmente) con no prestar el servicio si no se les otorgaba esa exoneración. Como consecuencia, varias compañías de milicias obtuvieron exenciones temporales del impuesto de laborío durante la década de 1690, incluyendo el de San Diego de la Gomera. Los milicianos se afirmaron con este éxito, e inmediatamente solicitaron más exenciones tan pronto como expiraron las iniciales.

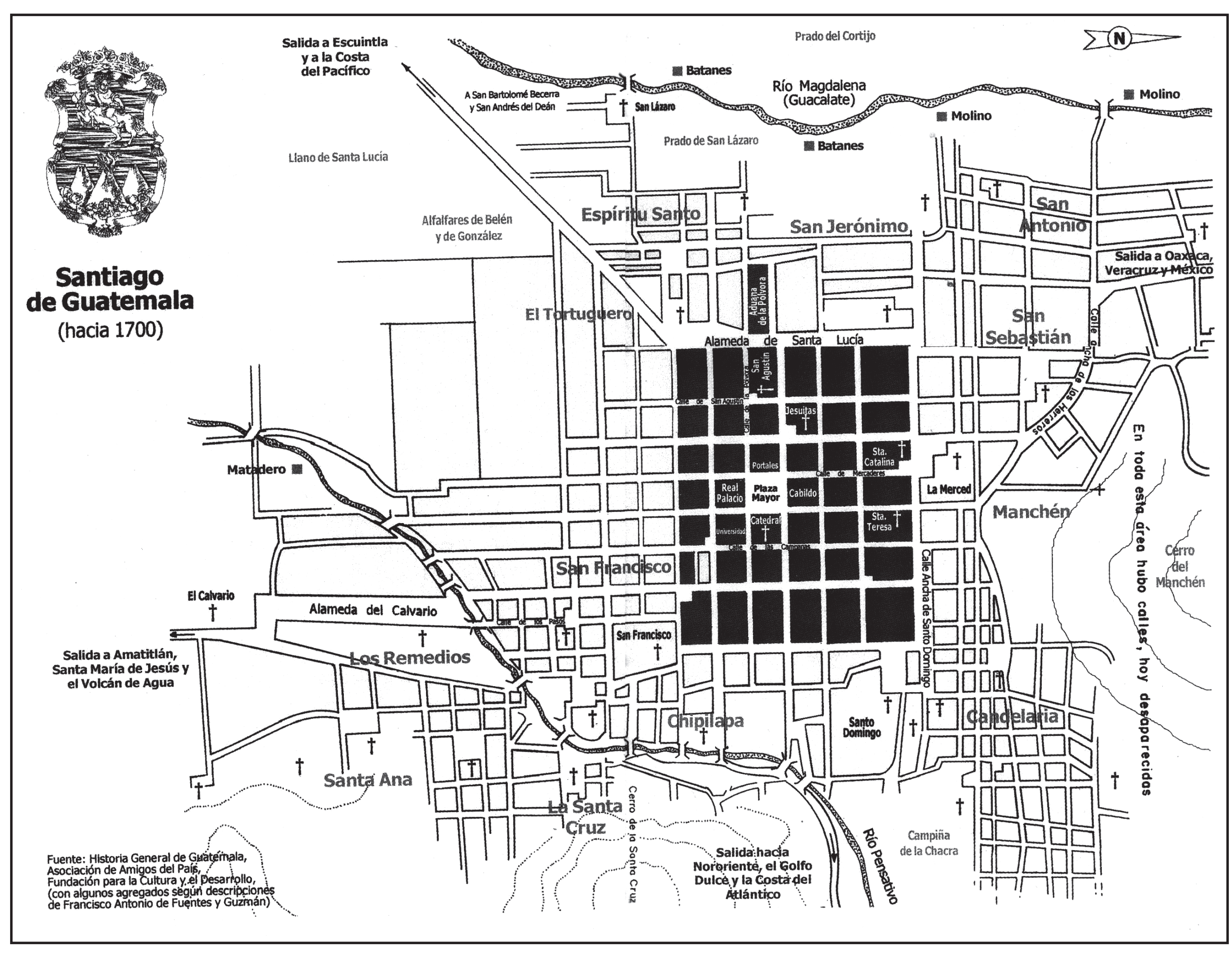
Pronto el resto de la población libre de ascendencia africana esperaba ser relevada también del tributo de laborío, y se prepararon para enfrentar a las autoridades sobre el tema. El ejemplo más espectacular ocurrió en 1720 en la ciudad de San Salvador, donde había ocurrido una rebelión de personas esclavizadas menos de un siglo antes. Cuando el rumor que de los funcionarios preparaban un nuevo padrón para la colección del tributo de laborío se esparció por las vecindades de los mulatos, por lo menos 200 personas tomaron las calles, amenazando con quemar la residencia del Alcalde Mayor. Los descontentos fueron persuadidos de ir a casa solo después de que se les enseñó la lista, que contenía apenas 40 nombres. Los funcionarios españoles, que no se atrevieron a continuar con la cuenta, estimaban que el número real de los residentes de la ciudad que eran elegibles para la inclusión en el padrón eran alrededor de 1 000.

El final del periodo colonial

A finales del siglo XVII, los mulatos libres de quienes hemos estado hablando, formaban parte de una extensa población de ascendencia africana parcial, dispersa a través del actual El Salvador y al este y sur de la actual Guatemala.

El impacto de la migración africana al inicio del periodo colonial fue más profundo en las regiones productoras de azúcar de Amatitlán y acerca de la costa de Escuintepeque, sitio de San Diego de la Gomera.
La lista de las comunidades que fueron el hogar de las personas esclavizadas es larga: hay casi dos docenas distribuidas entre los territorios de lo que hoy son Guatemala y El Salvador.
La esclavitud estaba claramente en declive en muchos de estos lugares, no sólo por la lenta recuperación demográfica de la población indígena, sino también por la expansión del número de los trabajadores libres, no-indígenas, muchos de ellos hijos de relaciones entre los hombres esclavizados y las mujeres libres. Como en la capital, éstos llegaron a ser cada vez más etiquetados como “ladinos” en el siglo XVIII.
La documentación de los últimos años del periodo colonial confirma que muchos de estos ladinos fueron mulatos libres, sobre todo en las áreas del este y de la costa del Pacífico. Ann Jefferson ha demostrado que en el siglo XVIII muchos terratenientes en el Oriente de Guatemala, algunos de ellos muy prominentes, eran mulatos, lo que tiene sentido a la luz de las primeras actividades desarrolladas por familias como la del mulato Godoys de Jutiapa. Al mismo tiempo, como lo revela José Antonio Fernández, los campesinos mulatos que cultivaron añil en las pequeñas parcelas en El Salvador (incluyendo, quizás, a los descendientes de Jacinto de la Tubilla) fueron en buena medida responsables del segundo auge en la producción y la exportación de esa cosecha a finales del siglo XVIII.
Por otra parte, más del 50% de todos los milicianos parecen haber sido mulatos al final del periodo colonial. Persistieron en sus luchas por mejorar su posición y resistieron con fuerza el esquema borbónico que pretendía de nuevo hacerlos pagar tributos. Mientras tanto, el declive en curso de la esclavitud en las actividades rurales continuaba, con excepción de la producción de azúcar, como lo sugiere Beatriz Palomo de Lewin luego de haber analizado 1 750 ventas de personas tramitadas en Santiago entre 1723 y 1773. El estudio sugiere que, durante el último siglo del periodo colonial, la mayoría de los esclavizados fueron empleados en plantaciones del azúcar o en las casas de vecinos ricos en las ciudades. Ella revela, por ejemplo, que las mujeres esclavizadas, en particular, obtenían su libertad en números significativos por auto-compra o la ayuda financiera de parientes. Este proceso también ha sido examinado ampliamente por Cathy Komisaruk a través de casos individuales. Naturalmente, este fenómeno contribuyó al aumento de la población libre de ascendencia africana. Al mismo tiempo, las plantaciones del azúcar de Amatitlán entraron en un largo período de declinación. En 1769, por ejemplo, 70 personas

fueron vendidas fuera de la hacienda de La Vega, un ingenio próspero para los mercedarios en el siglo anterior. Y los descendientes libres de africanos esclavizados expandieron sus actividades económicas en la región, donde desempeñarían eventualmente un papel dominante en la producción de cochinilla. La excepción notable a estas muestras de declinación de la institución fue el crecimiento del Ingenio San Jerónimo, en Verapaz, el que continuó ampliándose a lo largo del siglo XVIII hasta convertirse en buena medida en el ingenio más importante de toda la América Central.



Francisco Pérez de Antón, Los hijos del incienso y de la pólvora, Alfaguara, 2005.

LA DIÁSPORA AFRICANA EN HONDURAS: ENTRE LA ESCLAVITUD COLONIAL Y LA MODERNIDAD DEL PROTAGONISMO GARÍFUNA

Darío Euraque

Introducción

A comienzos del siglo XX en Tegucigalpa, capital de Honduras, un negro hondureño sufrió una terrible persecución racial que revela mucho sobre la historia de la diáspora africana en este país. El texto que registra el relato, titulado "El Negro Basilio", fue publicado en una revista de Tegucigalpa en 1965. Don Basilio, sin duda, conservó la memoria de su desdicha, y merece recuperarse. Es espeluznante. Sus puntos más reveladores para nuestros propósitos rezan así:

> "*Cuando Basilio Urrutia se despidió de su esposa Dominga Arriola; de sus compañeros de pesca y de su compadre Amado en una aldea de la Costa Norte de Honduras, contaba con el dinero preciso para venir a la capital en procura de una vida mejor. Además de esto, contaba Basilio Urrutia con una disposición afable y placentera, con dos metros de altura, músculos endurecidos por el uso del canalete y una voluntad firme y decidida. Pero con lo que no contaba nuestro protagonista era que la gente de Tegucigalpa nunca había visto a un negro. Al día siguiente de su llegada, y a medida que avanzaba por las calles empedradas, centenares de ojos avispados seguían el acompasado andar de Basilio Urrutia. Éramos, al principio niños, desaparrados del Barrio Abajo, sorprendidos y un poco atemorizados, pues Basilio Urrutia nos recordaba, por su color, a ese personaje temerario, y a fe que es el diablo. A esa pandilla se iban agregando personas mayores, quienes por curiosidad seguían también al extraño visitante de color de azabache y pelo ensortijado.*
>
> *Basilio Urrutia, un poco intranquilo, sin comprender claramente el motivo de la persecución de que era objeto, pero presintiendo un peligro, caminaba al principio con fingida indiferencia. Pero cuando se dio cuenta que la multitud aumentaba y se le aproximaba, aligeró el paso y después empezó a correr. Dos policías de turno, al darse cuenta que un hombre corría perseguido por una ruidosa muchedumbre, pretendieron detenerlo, pero Basilio Urrutia, usando sus poderosos puños, en un instante los dejó tendidos en el suelo y siguió corriendo… Cuando se les preguntaba a los policías cómo era posible que siendo ellos tantos se hubieran dejado imponer por un negro, respondían ingenuamente: «Es que estábamos solos». La prensa desafecta al Gobierno aprovechó el incidente para hacer a su costa jocosos epigramas y paralelismos irritantes.*
>
> *La desagradable experiencia de Basilio Urrutia debe haberse difundido entre toda la negreria de la Costa Norte de Honduras, porque pasaron*

muchos, pero muchos años, sin que volviera asomar la cara un negro en Tegucigalpa".[11]

Este terrible relato registra numerosos temas que una verdadera historiografía de la presencia africana en Honduras hubiese publicado hace años. El propósito fundamental de este ensayo es presentar la complicada trayectoria de la memoria colectiva de los tegucigalpenses en torno a la negritud hondureña, su particularidad y, a la vez, su común denominador con otras regiones del país.

Es importante rescatar este pasado por varias razones. Primero, resulta irónico percatarse de la persecución de Don Basilio en el Barrio Abajo de Tegucigalpa, puesto que los orígenes de ese barrio durante la época colonial gozó de una fuerte presencia de gentes de ascendencia africana. Allí fue donde huyó Don Basilio y se convirtió en lugar de refugio de pardos, cruce racial entre negros e indígenas, a tal grado que la Iglesia de la Virgen de los Dolores que adorna ese mismo barrio, fue financiada por sus vecinos de ascendencia africana. De hecho, si Don Basilio Urrutia hubiese podido, en su agonía, ver el frontal de la Iglesia hubiese podido leer en el arco de la puerta de los Dolores el siguiente dato histórico: "Finalizada por los Vecinos Pardos".[12] Ello sugiere que el odio racial contra la negritud con frecuencia es más profundo entre aquéllos y aquéllas cuyo origen racial esconde una herencia africana neutralizada en el olvido y/o en la ignorancia. El hecho es que, ya para mediados del siglo XX, los pobladores del Barrio Abajo cultivaban memorias de su barrio sin pardos y mulatos, por lo menos como sus fundadores.[13]

El compromiso con el rescate de la persecución de Don Basilio Urrutia se debe a nuestro argumento principal de que el mestizaje en Honduras no fue ni tan profundo ni tan armónico como se ha creído por la mayoría de hondureños, incluso entre sus estudiosos más destacados. Como bien se sabe, y como Juliet Hooker[14] y otros lo abordan para otras regiones de las Américas, sabemos que el discurso de un cierto mestizaje y sus variantes sigue vigente en la región y, de hecho, quizás con más vigencia en el caso de Honduras.

¿Cuántos africanos llegaron a Honduras? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Qué importa?

El terrible relato de Basilio Urrutia, debe ubicarse dentro de la larga historia y legados de la diáspora africana en Honduras. Esa historia, como muchas veces se ha señalado, se remonta al siglo XVI. No obstante, la historiografía general de Honduras sobre la época colonial ofrece sólo datos aislados sobre el tema. Es más, hasta comienzos de la década de 1980 la situación solía ser igual para el resto de Centroamérica.[15] De hecho, el

tema fue abordado por primera vez en Honduras de una manera global en 1982, en un trabajo pionero de Rafael Leiva Vivas, cuyos trabajos sobre los negros, incluso sobre los negros Garífunas, se convirtieron para esa época en lecturas fundamentales.[16] Las contribuciones de Leiva Vivas no fueron superadas hasta muy recientemente, primero en trabajos más globales sobre regiones de Honduras y por intelectuales Garífunas, y luego en el trabajo específico sobre los negros en los siglos XVII y XVIII, de Mélida Velásquez.[17]

Los primeros datos sobre la diáspora africana durante la colonia, indican que a mediados del siglo XVI hubo de 1 000 a 1 500 negros esclavizados trabajando en los lavados de oro en Olancho, posiblemente africanos, y para finales del siglo XVIIII los registros hablan de importantes porcentajes de negros y mulatos que vivían en la Alcaldía de Tegucigalpa, aquella negritud que precedió a Don Basilio Urrutia a la llegada a Tegucigalpa[18] pues, según indica Mélida Velásquez para el caso de Tegucigalpa, el comercio de personas esclavizadas tuvo vigencia durante toda la colonia. Dicho comercio fue alimentado con personas procreadas por las mujeres esclavizadas que trabajaban en los servicios domésticos. Estos niños y niñas fueron separados de sus madres y vendidos, aunque fueron aquéllos entre los quince y los treinta años de edad, quienes alcanzaron los precios más elevados.

Con el paso de los años, las personas esclavizadas fueron principalmente mulatas, es decir que la presencia africana, a diferencia del caribe Garífuna, registró una cierta hegemonía numérica de mulatos y pardos para fines de la colonia. Ello, porque según Velásquez, el movimiento de compra y venta de personas esclavizadas que se produjo en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa durante los siglos XVII y XVIII, fue alimentado, como hemos dichos antes, con hijos del personal de servicio. Es decir, el tráfico internacional de africanos esclavizados no incidió directamente en la diáspora africana colonial en Honduras. Según Luis Pedro Taracena, la ciudad de Tegucigalpa estaba compuesta a fines de la colonia por más de un 80% de mulatos. En 1777 constituían el 88%; en 1783 el 90% y en 1815 el 86%.[19] Los Libros de Bautismos de los años 1800-1809 en el sureño departamento de Choluteca, confirman que "es obvio que los mulatos libres (...) eran todavía poblacionalmente predominantes en las primeras décadas del siglo diecinueve (...)".[20]

Lamentablemente, el último censo para Tegucigalpa de 1821 no registra categorías étnicas y raciales.[21] Sin embargo, en los registros de bautismos, por ejemplo, se ve claramente que ciertas regiones presentaron durante la colonia y después, como centros de hegemonía, una importante cantidad de población negra, mulata y parda. Por lo tanto, cuando los tegucigalpenses vieron en Don Basilio Urrutia a un "negro extraño", no

Iglesia de los Dolores
Foto Mauricio Meléndez



fue porque nunca hubiese negros y negras en Tegucigalpa, sino porque la subjetividad negra particular de la región se revestía de lógicas raciales que aún carecen de investigación. Es más, la capital colonial de Honduras, Comayagua, de donde se trasladó la capital a Tegucigalpa en 1880, registró una amplia mayoría mulata. Según Lunardi, en los Libros de bautismos, matrimonios y defunciones de 1781 a 1821 del Valle de Comayagua, se demuestra que "una grandísima parte de los que están registrados en esa catedral son mulatos y pardos, sin contar los negros".[22]

Las categorías raciales

Esta historia de la diáspora africana en Honduras generó una clasificación racial particular para Honduras, en la cual los mulatos y pardos fueron progresivamente neutralizados durante el siglo XX bajo la categoría de "ladinos."

Marvin Barahona distingue dos etapas en el proceso del mestizaje, es decir de la historia de la mezcla racial, en Honduras. Una que se extiende entre la década de 1520 y las primeras décadas del siglo XVIII, y otra entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XX. La mezcla racial durante la primera etapa habría sido exigua, primordialmente por el decaimiento trágico de la población indígena, por la exigua inmigración española que llegó a Honduras y por la exigua presencia de pueblos de ascendencia africana. Ahora bien, Barahona señala que, dentro del contexto de las reformas borbónicas en el siglo XVIII, la recuperación de las economías de la plata y el añil, la prohibición a los grupos no indígenas de residir en los pueblos de indios y el incremento poblacional registrado durante ese mismo siglo, el mestizaje, primordialmente, entre indios y españoles, no sólo aumentó considerablemente en esa época, sino que se concentró en ciertas regiones, especialmente en el actual departamento de Francisco Morazán, y en los departamentos de Choluteca y Comayagua. Estos departamentos atrajeron todo tipo de mezclas raciales, incluyendo mestizos, ladinos, mulatos y pardos muy diferente al patrón de concentración indígena de los departamentos del occidente del país y la ya despoblada Costa Norte. Así, para fines del siglo XVIII, las familias criollas y españolas habrían sido una minoría comparada con la población considerada ladina.

Esta palabra ha causado confusión, porque en la historiografía hondureña también se confunde el término ladino con el término mestizo. Según un estudio especializado sobre el tema, la corona española, aún en España, clasificaba como "ladinos" a todos aquellos súbditos que aprendían las lenguas oficiales del reinado o el llamado latín vulgar. Es decir, en su uso original, la clasificación de ladino no especificaba factores raciales,

religiosos, nacionales, etc. No obstante, en las Américas, durante la conquista y el advenimiento de la esclavitud, los ladinos solían ser identificados como aquellos grupos no blancos y no indios que, al mismo tiempo, eran hispano-parlantes. En consecuencia incluía las siguientes posibilidades: negros ladinos, mulatos ladinos, etc.

Según Barahona, para 1800 los ladinos representaban la mayoría de la población hondureña de la época. Un informe demográfico español de 1804 clasificó a la población en tres categorías: españoles, indios, y ladinos que incluía a mestizos, pardos y otras mezclas raciales; sin duda, mulatos también. Para la primera década del siglo XIX, la población ladina de Honduras representaba el 60% de la población total de 128 000 habitantes, mientras que la población indígena representaba poco más del 35% de la población; unas 35 000 personas. Los habitantes blancos españoles agrupaban a una exigua minoría.

Por otro lado, Linda Newson indica que si se utilizan los datos del censo de 1804 y otros estimados, la población total de indígenas sería entonces de cerca de 62 692, casi el 50% del total de habitantes. Esta estimación es similar, puede decirse, a la que ofreció Ephraim E. Squier para 1855. Por ende, significa que la población ladina hacia 1800 oscilaba entre el 40% y 45% de la población, porcentajes menores que el 60% proyectado por Barahona. Sin embargo, cabe destacar que toda esta tediosa discusión sobre porcentajes hace referencia al mestizaje entre indios y españoles blancos.



José de Páez, hacia 1780, óleo/tela. Colección particular. México

¿A qué conclusiones nos lleva este análisis? En primer lugar, debemos llamar la atención de que muchos autores reducen la homogeneidad y el progresivo mestizaje a la mezcla entre indígenas y españoles, con una porción muy minoritaria de lo negro, aún en Tegucigalpa. En segundo lugar, y a pesar de que durante el siglo XVII los informes españoles distinguían entre españoles, mestizos, mulatos y negros, ya para el siglo XVIII los últimos tres grupos solían ser clasificados como ladinos, borrando, por ende, la heterogeneidad a las castas raciales del país, y

marginando la particularidad de la diáspora africana en Honduras con carácter previo a la llegada de los Garífunas.

De acuerdo con Linda Newson, la mayoría de los ladinos durante el siglo XVIII era, por un lado, mestizos (mezcla de indios y españoles blancos) y, por otro lado, mulatos (producto de españoles blancos y negros), dividido en una relación proporcional de uno a tres. Es decir, por cada mestizo había tres mulatos. Si ello es válido, los hondureños ladinos de principios del siglo XIX, entre 51 000 y 57 000 habitantes, incluían a un 66% de mulatos y un 34% de mestizos. Estas cifras contradicen la presunción general compartida por muchos intelectuales hondureños aún hoy en día. Es más, estos datos nos ofrecen, a inicios del siglo XIX una Honduras, compuesta aproximadamente de la siguiente clasificación racial: indígenas ¿50%?; mulatos ¿25%?; mestizos ¿15%?; y, por último, quizás el restante 10% dividido entre blancos, negros, pardos, etc.

Desafortunadamente, durante el siglo XIX esta variedad racial se siguió encubriendo oficialmente mediante el uso del término "ladino" y, posteriormente, por el más homogeneizante termino de "mestizo", como lo demuestra el documento titulado "Instrucciones a los Empadronadores" capacitados para realizar el censo más importante del siglo XIX: el censo realizado en 1887. Éste fue compartido con nosotros por nuestro colega Marvin Barahona. Según estas mismas instrucciones, las confusiones en torno a las clasificaciones raciales se desvanecerían ante la obligación de incluir todas las otras mezclas raciales dentro de la categoría llamada "ladino." De esta manera, los mulatos, negros, blancos, y todo tipo de otra mezcla racial se contrapuso a los indios, y así, se ha distorsionado la historiografía de la herencia africana y la negritud en Honduras. En todo caso, debe tenerse siempre en consideración que no se trata de impresión de las estimaciones, sino del estado actual de esta clase de investigaciones sociales, que no cuentan aún con una metodología definitiva.

Según nuestros razonamientos, en torno a la forma en que los términos ladino y mestizo fueron encubridores, creemos oportuno el cuadro 1.

Obviamente, continúa predominando un cuadro que ofrece más interrogantes que respuestas. En primer lugar, ¿cómo diferenciar la historia demográfica garífuna a partir del comienzo del siglo XIX y hasta nuestros días y su relación con el progresivo desaparecimiento dentro de las estadísticas globales que antaño registrara la robusta población negra y mulata en el censo de Anguiano en 1804, y aún en 1910, cuando ya el discurso del mestizaje oficial se percibía?

¿Cómo diferenciar en términos numéricos entre la población negra y mulata heredada de la colonia, la población negra de origen antillano, "inglesa" en los censos desde 1887 y la población negra garífuna?[23] A nuestro juicio, existe cierto procedimiento para estimar la población

garífuna tomando en cuenta las cifras de los censos entre 1910 y 1945 que no registran garífunas, pero sí negros. Por ejemplo, las cifras de garífunas para 1910, 1930, 1935 y 1945 registradas en el Cuadro 2 resultan de restar a las cifras de negros, las cifras de ingleses para los mismos censos.[24] Obviamente, este procedimiento borra los negros y negras, mulatos, etc. cuyo origen no reside ni en la migración garífuna ni en la migración antillana, muchos de los cuales se consideran "mestizos."

Sin duda, estas son aproximaciones, pero el hecho es que los estimados disponibles para la época previa a la década de 1910 y la época posterior a 1945 no contradicen los patrones porcentuales en donde los negros representan del uno al cinco por ciento de la población total de Honduras. Es más, conocidos observadores con experiencia etnográfica cuyos estudios incluyen estimados sobre la población Garífuna, no contradicen las proyecciones nuestras en el sentido por–centual. Edward Conzemius, en una publicación de 1928, estimaba la población Garífuna residente en Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua entre 20 000 y 25 000 habitantes.[25] Ruy Coelho consideraba la población de fines de 1940 entre 40 000 y 50 000 Garífunas.[26] De nuevo, las cifras de Coelho no contradicen las proyecciones porcentuales que ofrecemos aquí, fundamentadas en los censos oficiales.

Cuadro 1
Estimados, Población Negra y Mulata de Honduras, 1800-1945

Año	Estimado	Población de Honduras	Porcentaje del Total
1800 a	40 000	128 000	31.0
1910	37 450	558 857	6.7
1930	21 092	854 184	2.5
1935	25 635	962 000	2.7
1940	24 200	1 107 859	2.2
1945	13 299	1 200 542	2.2

Fuentes: Para 1800, Censo Colonial, 1804, Ramón Anguiano, en Héctor Leyva Documentos Coloniales de Honduras, pp. 276-289 y estimados de Newson. Los otros datos se originan en los censos oficiales del gobierno de Honduras. Los censos posteriores al de 1945 no registran datos raciales o étnicos; el de 1988 es una excepción.

Estas proyecciones nos llevan a ofrecer ciertas hipótesis sobre la historia numérica de los negros y negras en Honduras desde la colonia hasta nuestros días. Primero, se deben tomar muy en serio las afirmaciones hechas ya en el siglo XVI en el sentido de que, para esa época, la proporción entre negros y españoles, se presume "blancos," era de 10 a uno a favor de los negros.[27] Segundo, que incluso antes de la llegada de los Garífunas y antillanos, y quizás hasta finales o mediados del siglo XIX, la presencia de gentes de ascendencia

africana en Honduras, negra, y en mayor medida aún la mulata y la parda, era mucho mayor que lo que se piensa. Por esta razón, la clásica yuxtaposición que suele hacerse entre "indígenas" y "ladinos", casi al final de la colonia, merece descartarse. Ese fue el mundo que se encontró Don Basilio Urrutia cuando viajó a Tegucigalpa y a su regreso.

Cuadro 2
Estimados de la Población Garífuna de Honduras, 1790-1990

Año	Estimado	% de población total
1797	2 000	1.0
1801	4 000	3.0
1816	8 000	5.0
1910	14 466	3.0
1930	18 092	2.0
1935	22 979	2.0
1945	23 280	2.0
1974	48 000	1.8
1976	61 000	1.0
1986	90 000	1.0
1993	98 000	1.0

Fuentes: El estimado para 1797 es de William V. Davidson, "Etnohistoria Hondureña: La Llegada de los Garífunas a Honduras," Yaxkin (1983), p. 99; para, 1801, "Población de las Provincias de Honduras, Matrícula del Año de 1801," en: Héctor Leyva, ed. Documentos Coloniales de Honduras, Tegucigalpa, 1991, p. 289; para 1816, "Ynforme de la Provincia de Honduras... por el gobernador..." Ibid., p. 298. Las cifras para 1910, 1930, 1935 y 1945, en el texto. Se origina así: para 1974, William V. Davidson, "In Search of the Garifuna, Beachfolk of the Bay of Honduras", National Geographic Society Research Reports, v. 14 (1982), p. 132; para 1976, Nancie Gonzalez, Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna (Urbana, 1988), p. 119; para 1986, Salvador Valencia Chala, El Negro en Centroamérica (Quito, 1986), p. 38; para 1993, Ramón Rivas, Pueblos Indígenas y Garífunas de Honduras, Tegucigalpa, 1993, p. 257.

La tercera hipótesis se refiere a que la presencia negra y mulata hondureña que subsistía bien entrado el siglo XIX, y hasta comienzos del siglo XX, gozó de un regionalismo particular. Es decir, la densidad poblacional negra y mulata no solo debe relacionarse, en el sentido numérico, a la conocida distribución Garífuna y antillana en lo que hoy se reconoce como la costa caribeña y sus pueblos y ciudades portuarias, tales como Puerto Cortés, Tela, La Ceiba y Trujillo, sino que también corresponde a regionalismos más particulares. De hecho, existen indicios más que suficientes de que las autoridades españolas consideraban regiones enteras de Honduras como mulatas y surgidas de otros cruces entre indígenas y negros africanos, pardos, zambos, etc. Ejemplos de ello, son el actual Departamento de Olancho, fundado en 1825; el departamento de Yoro, fundado en 1825; el Departamento de Colón, fundado en 1881, y Atlántida, fundado en 1902 y cuyo territorio perteneció al antiguo Departamento de Yoro.[28]

Nueva Demografía de la Diáspora Africana en Honduras

En 1820, José Flamenco, vecino mulato de Choluteca, se quejó ante la Diputación Provincial de Guatemala porque el Alcalde Mayor de Tegucigalpa había excluido la participación de mulatos y pardos en las elecciones del Ayuntamiento, aun que gozaban ya de la ciudadanía.

¿Hasta qué punto y cómo se transformaron a nivel local identidades negras y mulatas como la de José Flamenco en ciudades cabeceras de los actuales departamentos de Yoro, Atlántida, Olancho y Colón? ¿Qué nos dicen las historias locales de importantes municipios en estas regiones sobre la construcción del mestizaje hasta las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XIX La actual documentación nos confirma que las principales ciudades de Yoro (Yoro y Olanchito) fueron fundadas por negros, mulatos, y pardos, y que muchos de los pueblos de los actuales departamentos de Olancho y Colón gozaban, hasta bien entrado el siglo XIX, de extensas poblaciones con marcada ascendencia africana, por lo menos en el sentido numérico.

Debemos tomar muy en serio la afirmación hecha ya hace varios años por la acuciosa historiadora hondureña Leticia Oyuela cuando, al reconsiderar el papel de los pardos y los mulatos en los movimientos de Independencia en 1812, declaró: "es muy probable que esos ´pardos' sean los principales actores de nuestra historia." También el recordado historiador hondureño Ramón Oquelí nos señaló el importante papel que las autoridades españolas atribuían a los mulatos hondureños en los esfuerzos independentistas de 1812 en Tegucigalpa.

Como ya lo hemos dicho, el primer censo serio de la época post-colonial, el de 1887, marginó por completo la clasificación racial negra y mulata, pero, como bien sabemos, el negro persistió hasta 1945, y la clasificación mulata hasta 1910. Ahora bien, ¿qué significaba "negro" ya para finales del siglo XIX, sabiendo por otro lado que el censo de 1895, que no se publicó y que permanece en el Archivo Nacional en Tegucigalpa, registraba una variedad enorme de categorías raciales?

De hecho, en el censo de 1891, pocos años antes de la presencia de Basilio Urrutia en Tegucigalpa, se registran las siguientes clasificaciones relacionadas con pobladores de ascendencia africana: negro(a), moreno(a), mulato(a), zambo(a), trigueño(a) y caribe. Si ello fue así para fines del siglo XIX, merece entonces cuestionar la tesis de que, "(...) Tegucigalpa nunca tuvo una élite dominante basada en la pureza de sangre; podríamos decir que siempre estuvo en manos de una burguesía de mineros y comerciantes a quienes poco importaba su origen étnico".[29] Esta afirmación debe contraponerse con el famoso esfuerzo de *limpieza de sangre* realizado a favor del cura Francisco A. Márquez, prominente figura en la época de la Independencia. El papel

que desempeñó el pintor José Miguel Gómez, también marcado por el problema de la *limpieza de sangre*, en la disposición del cura Márquez merece también contraponerse con la visión de Mario Felipe Martínez Castillo, el historiador hondureño que mejor conoce la colonia.[30]

A pesar de esta variedad clasificatoria decimonónica, la construcción oficial del mestizaje de la década de 1920 marginó la negritud como pilar de ese proceso. Este es el contexto en que se desarrolla el drama de Basilio Urrutia en Tegucigalpa, a comienzos del siglo XX. Es más, Mark Anderson señalaba que, para la década de 1930, no sólo se menospreciaba la negritud en el sentido más universal, sino que los mismos Garífunas no solían enfatizar su negritud, ni menos su relación con la diáspora africana. Más bien buscaban enfatizar su mezcla racial como Caribes Negros, y así buscar integrarse al nuevo discurso del mestizaje. Durante los últimos 30 años, eso cambió en forma radical. Hoy se celebra el Mes de la Herencia Africana. Anderson, en su trabajo de tesis, busca escudriñar una posible relación entre Garífunas y el movimiento de Marcus Garvey, asunto que, desafortunadamente, la documentación que hemos investigado sobre la representación del movimiento de Garvey en Honduras para fines de los 1910 y comienzos de los 1920, no respalda.

Población inglesa y negra en Honduras, Según Censos de 1887 a 1945

Año	Inglesa	Negra
1887	1 033	--
1910	4 710	37 450
1930	1 889	21 092
1935	2 368	25 635
1945	2 093	25373

Fuente: Dirección General de Estadística y Censo, Resumen del Censo de Población de Honduras para 1887, 1910, 1930, 1935 y 1945.

La importante investigación de Anderson analiza minuciosamente, a nivel discursivo, el historial de la contraposición entre los negros extranjeros, los antillanos y los negros locales, pero entendidos estos últimos como "morenos" y Caribes, primero, por lo menos hasta finales de la década de 1950, y luego como Garífunas. La historia de los negros y mulatos en regiones como Yoro, Olancho, Colón y Atlántida, y su relación con la memoria de la construcción del mestizaje hondureño, no sólo no es conocida, sino que tampoco se ha conceptualizado. Algunos temas no han sido investigados, especialmente en regiones que hoy se consideran lejanas al entorno negro de la Costa Norte.

Creemos que ello es muy importante al intentar comprender, entre otros asuntos, la valorización de lo "indio" a partir de las décadas de 1920 y 1930 como identidad subalterna que se desplegó, no sólo contra los negros extranjeros, y de hecho incluso contra los Garífunas,

sino también como una identidad que valoró el Estado cuando auspiciaba una hegemonía mestiza clásica. Dicha visión sirvió para neutralizar identidades y lealtades de negritud a nivel local en regiones históricamente negras y mulatas denigradas más allá de Honduras, e incluso por las autoridades nacionales. Al respecto, el primer Director de Estadísticas durante la Reforma Liberal en Honduras, Francisco Cruz (1820-1895), consideraba que "los negros tienen el cráneo más pequeño que las otras razas; [y que] son mas propicios al idiotismo que a la locura...". Don Basilio Urrutia llegó a Tegucigalpa dos décadas más tarde y, como veremos, el racismo antinegro en Tegucigalpa asumía otros matices, aun entre los descendientes de los mulatos y pardos y su herencia africana, incluso contra un Presidente de Honduras.

¿Fue el Presidente Manuel Bonilla un mulato o negro?

A finales de la década de 1960, Don Medardo Mejía (1907-1981), uno de los más acuciosos historiadores hondureños, propuso una importante hipótesis, escondida en un artículo periodístico de la década de 1960 dirigido a don Jorge Fidel Durón Durón (1902-1995), hijo de uno de los mas prolíficos pero tradicionalistas historiadores hondureños, Rómulo Durón Gamero (1865-1942).[31] Jorge Fidel Durón había instado públicamente a Don Medardo para que este escribiese una biografía de Froylan Turcios, puesto que Don Medardo era oriundo de Olancho, como el poeta Mejía. Se aprovechó la ocasión, y los comentarios más generales sobre el regionalismo que se le atribuía, para reflexionar ampliamente sobre la antipatía que históricamente les mostraban las familias de la élite de Tegucigalpa (como la familia Durón- Gamero) a los personajes con procedencia de regiones como Olancho.

La controversia sobre la biografía de Turcios se presta para comprender el mundo tegucigalpense al que llegó Don Basilio Urrutia a inicios del siglo XX. Nos interesan más aquí los comentarios que Don Medardo ofreció en torno a los movimientos políticos y las presidencias de los generales Manuel Bonilla (1849-1913) y Tiburcio Carías Andino (1876-1969). Bonilla ejerció el poder ejecutivo en dos ocasiones (1903-1907 y 1912-1913), justamente las décadas en que Don Basilio Urrutia viajó de la Costa Norte a la capital con herencia mulata. Por otra parte, Carías asumió la presidencia en 1933, y permaneció en el poder hasta inicios de 1949. Bonilla llegó al poder después de cruentas guerras civiles en 1903 y 1911. Carías fue electo en elecciones a fines de 1932, pero en 1936 y 1939 sus allegados en el Congreso reformaron la Constitución y, por ende, con el uso de la violencia, se prolongó en el poder hasta 1949.

Durante la década de 1960, igual que ahora, la historiografía tradicional explicaba el ascenso al poder por parte de Manuel Bonilla, especialmente en 1903 con base en su astucia militar y/o su legítima popularidad ante sus seguidores dentro del Partido Nacional al cual pertenecía. La historiografía actual coincide en que los principales opositores de Bonilla, caudillos prominentes del Partido Liberal como Policarpo Bonilla (1858-1926) y Juan Ángel Arias (1860-1927), movilizaron apoyo en la misma forma que Manuel Bonilla. Es decir, en su capacidad para convocar seguidores que admiraban su poderío militar, inteligencia y hombría.

Don Medardo, en lo que creo merece clasificarse como un ensayo clásico, le agregó otro elemento: el factor racial. Don Medardo no le restaba importancia a la audacia militar y la cultura personalista y caudillesca de los dos Bonillas y Arias. Sin embargo, afirmó que el odio y oposición de que fue objeto Manuel Bonilla, en especial por parte de Policarpo Bonilla, se revestía de prejuicios raciales. Según Don Medardo, Policarpo Bonilla, representante y descendiente de importantes familias de ascendencia española residentes en Tegucigalpa, con orígenes en la época colonial, personificaba animosidades raciales que quizás Manuel Bonilla, también oriundo de Olancho, sin duda percibió. Aun más, Don Medardo declaró en aquel ensayo que Manuel Bonilla era negro y que sus seguidores, en su mayoría "plebeyos y peones", se identificaban con el negro Bonilla en torno al elemento racial.[32]

Don Medardo ofreció otra interesante hipótesis alrededor del general Tiburcio Carías Andino. Igual que Manuel Bonilla, Carías surgió al escenario político mediante su participación en guerras civiles libradas entre caudillos liberales durante la década de 1890. Igual que muchos otros caudillos, pasó a las filas del Partido Nacional, cuyos orígenes se remontaban a las luchas entre facciones del Partido Liberal, fundado en 1891 (por Policarpo Bonilla, entre otros). Diferencias personalistas y políticas, igual que en el caso entre los dos Bonillas, señala la historiografía actual, sirvieron para dividir a Policarpo Bonilla y Juan Ángel Arias, este último, a su vez, descendiente de familias con pretensiones aristocráticas y con linaje racial, aunque componentes de la familia Arias en el siglo XIX parecen haber estado "curtidos" de sangre africana. Para las elecciones presidenciales de 1923 surgió como el candidato del Partido Nacional, y Policarpo Bonilla y Juan Ángel Arias representaban a facciones del Partido Liberal. Para ese entonces Carías había ya heredado el legado caudillesco de Manuel Bonilla.

Ahora bien, según la tesis sostenida por Don Medardo, el legado heredado por Carías incluía sus vínculos raciales y plebeyos con

los seguidores de Manuel Bonilla. Según Don Medardo, Policarpo Bonilla y Juan Ángel Arias odiaban a Carías no sólo a raíz de disputas políticas entre caudillos militaristas, sino que aquellas disputas se entrelazaban con la misma aversión racial que antaño se le atribuía a Manuel Bonilla. Ante los ojos de Policarpo Bonilla y Arias, Carías sufría el peso de su ascendencia plebeya; parecía "indio", y carecía de vínculos con las "mejores familias" de Tegucigalpa y el interior. Además, señaló Don Medardo, después de la muerte de Bonilla, en 1913, sus seguidores se asociaron con Carías y, por lo tanto, el grupo de oficiales de Carías consistía en gran parte de "negros" y "semi-negros", en las palabras de Don Medardo.

¿Qué hay de cierto en esta hipótesis? Pronto lo veremos. Ante todo, introduzcamos en nuestro análisis a un caudillo de la época de Carías, pero que combatió en su contra: el General Gregorio Ferrera. Fue asesinado en 1931, según amigos y seguidores, por miembros del partido político con el cual luchó por más de una década, el Partido Liberal. Según Gonzalo Luque, quien antes de asociarse por completo con el Partido Nacional luchó bajo las órdenes del General Ferrera, los principales soldados de Ferrera eran "indios" y la mayoría de sus oficiales, al caer asesinado Ferrera, se convirtieron en Cariístas y Nacionalistas.

¿Se agregaron, entonces, al estado mayor compuesto ya de negros y semi-negros según Don Medardo, "indios" seguidores del extinto General Ferrera? ¿Existe una relación entre esta pregunta, otras ya planteadas y la problemática de la relación entre el Estado, participación política e identidad en los siglos XIX y XX y la diáspora africana hondureña y sus particularidades? Como manera de transición al meollo de nuestro diálogo con la hipótesis de Don Medardo Mejía, cabe preguntarse ¿cómo se identificaron Manuel Bonilla, Tiburcio Carías Andino y Gregorio Ferrera cuando llegaron los empadronadores del primer censo moderno de Honduras, en 1887? Recordemos que en 1887 Manuel Bonilla tenía ya 38 años; Carías tenía 10 años.

¿Fue el General Manuel Bonilla un presidente negro o mulato? ¿Heredó Manuel Bonilla, al nacer en 1849, lo mulato y negro que la historiografía nos señala? Y quizás más importante aún: ¿debía Manuel Bonilla su popularidad, por lo menos en parte, a una solidaridad racial que compartían sus seguidores? Según nuestros conocimientos, estos asuntos aparecen en la historiografía hondureña como anécdotas o insinuaciones, sea por racismo abierto, o por la lealtad de los bonillistas que buscaban, y aún buscan, restarle importancia al entorno racial de por lo menos algunos de los movimientos políticos hondureños. Es más: creemos que el protagonismo Garífuna en resaltar su negritud particular, ha contribuido al descuido de investigar la controversial

herencia africana de Manuel Bonilla. Para el caso de Honduras, carecemos de la investigación de lo que Mauricio Meléndez Obando, para los casos de Costa Rica y Nicaragua, llama "el lento ascenso de los marginados (...) los afrodescendientes" oriundos en la colonia, que se trata más adelante.

Representativo de la primera tendencia, la racista, es el siguiente juicio de nada menos que Ángel Zúñiga Huete, el más importante intelectual del Partido Liberal durante aquella época, al caracterizar las elecciones presidenciales de 1902, las cuales concluyeron en la victoria de Bonilla, pero dieron paso a una guerra civil. Según Zúñiga Huete, "en un país civilizado y de costumbres cívicas evolucionadas, se habría sumado la voluntad del Congreso a la mayoría relativa de la voluntad plebiscitaria; pero en un pueblo retrasado en el camino del progreso; y caldeado por el trópico, y [escúchese bien] por el mestizaje y por las pasiones de las masas, el azar de la zarabanda revolucionaria debía constituirse en árbitro de la sucesión presidencial".[33] Zúñiga Huete compara la educación musical de Bonilla con la educación que recibiese otro presidente hondureño Francisco Ferrera (1794-1851). Sin embargo, creemos que los puntos de comparación más importantes entre Bonilla y Ferrera deben ser los antecedentes raciales de ambos. Ferrera era mulato, aunque en una época muy diferente. De hecho, fue durante su presidencia de Honduras (1841-1847) que se consolidó la negación colonial de la herencia africana.

El primer Presidente de Honduras después de la separación de la Federación de Centroamérica fue, interinamente entre, 1839 y 1841, Francisco Zelaya y Ayes, el más acaudalado hacendado de Olancho y descendiente de conquistadores españoles del siglo XVII. Asumió el poder en el contexto de la destrucción de la Federación y del destierro de Francisco Morazán y desempeñó el cargo desde Juticalpa. Esta última era considerada un municipio mulato por las autoridades españolas a comienzos del siglo XIX. En 1821 Juticalpa contaba con 120 000 habitantes. El General Francisco Ferrera sustituyó a Zelaya Ayes. Ferrera había nacido en San Juan de Flores, un pueblo cercano a Tegucigalpa. Desconocemos los nombres de sus padres, pero sí sabemos que fue producto de un amancebamiento inter-racial colonial. De hecho, Ferrera nació clasificado como "pardo" y, por ende, fue de los primeros pardos que gozó de ciudadanía electoral en 1820, cuando tenía 25 años.

A temprana edad, fue alcalde de su pueblo y en la década de 1820 se vinculó con el Liberalismo de Francisco Morazán. Ya para 1830 terminó como su enemigo; es más, autorizó en 1845 el primer fusilamiento de un presidente de Honduras, Don Joaquín Rivera. Rivera, a su vez, como Zelaya y Ayes, descendía de españoles y de las familias

más notables de Tegucigalpa, que se jactaban de su pureza de sangre. Ramón Rosa, el intelectual más importante de la época, y admirador de Rivera, caracterizaba a Ferrera como "el mulato de hierro".

Sabemos muy poco sobre la subjetividad etno-racial de Ferrera durante su vida y gobierno, pero algunos elementos que registraremos en seguida nos señalan que en Ferrera tuvimos en la Honduras de la década de 1840 el primer hombre poderoso a nivel nacional. De una manera u otra contribuyó a subsanar y ofuscar la herencia africana y negra que, según sus adversarios, "manchó" su nacimiento y que lo puso en sus primeros años mozos en situaciones difíciles. Sabemos, por ejemplo, que en 1819, a la edad de 25 años, siendo como decía el cura de su pueblo, "mulato vecino de ésta", las autoridades de Tegucigalpa lo hicieron objeto de una "causa criminal" injusta por un supuesto escándalo en estado de ebriedad e insubordinación. Las autoridades coloniales lo describieron así: "cuerpo bajo y grueso, color trigueño, pelo crespo cortado, con una cicatriz sobre el labio superior y otra en el carrillo".

Esta descripción de Ferrera en 1819 introduce, a su vez, otro elemento que desde finales del siglo XVII en Honduras contribuyó a complicar el asunto de la adscripción racial —en este caso mulato— *vis-á-vis* la flexibilidad racial posible mediante la pigmentación oscura, que no necesariamente implicaba ascendencia negra o africana. Me refiero a la noción del color "trigueño", el cual tiene origen en el castellano refiriéndose al color del "trigo" pero no necesariamente a una clasificación racial deducida de la pigmentación "trigueña" en sí. De hecho, tenemos documentos coloniales de la década de 1790 sobre los españoles embarcados para Trujillo con las siguientes descripciones: (1) "Juan Reyes, bajo de cuerpo, color trigueño, barba y pelo cano, [y] ojos melados oscuros"; (2) Josef Herrera, alto de cuerpo, ojos melados, y barba negra, trigueño claro". Podrían citarse otros ejemplos. Lo importante es que el "color trigueño" en Ferrera llevaba otro significado: no necesariamente por la pigmentación, sino por el legado de su ascendencia africana. Lo mismo podría decirse, como veremos, del caso del Presidente Manuel Bonilla.

Más importante para nuestros propósitos es que para 1842 el General Ferrera emitió un decreto que ordenaba "la repatriación de todos los morenos y demás individuos del Puerto de Omoa que habían abandonado el territorio nacional por los años 1832-1833, a raíz del movimiento revolucionario acaudillado por el General Vicente Domínguez…" ¿A cuáles morenos se refería el General Ferrera? ¿Qué significado tenía esa caracterización, dada la reciente abolición de la esclavitud (1824) y también del régimen de las castas? Ferrera aludía a miembros de lo que se llaman hoy en Honduras los negros Garífunas,

que entonces se conocían en el país como "caribes negros", "caribes" o "morenos," lo cual aún entonces implicaba que siendo "trigueños" en pigmentación descendían de "razas" diferentes que los españoles "trigueños". Los libros de Bautismo de Trujillo para la década de 1850 están llenos de registros de "negros caribes" o "morenos" en un pueblo que durante la colonia se pobló por unos pocos españoles, quizás "trigueños", y más por mulatos y pardos, como los que construyeron la Iglesia de Los Dolores en el Barrio Abajo de Tegucigalpa.[34]

En 1797, como es bien sabido, los ingleses llevaron a Roatán, y luego al Puerto de Trujillo, entre 2 000 y 4 000 Garífunas, a su vez gentes de una mezcla racial de negros africanos e indígenas en la Isla de San Vicente. Los ingleses deportaron a los Garífunas en Honduras por represalia a la resistencia que ofrecían a sus esfuerzos por subyugarlos. Ya para el decenio de 1820, los "morenos" y "caribes" oriundos de San Vicente, como las autoridades españolas los identificaban, comenzaron a poblar el litoral caribeño. Como lo señala el Decreto de Ferrera de 1842, algunos morenos se involucraron en las guerras civiles de la época, como sucedió en el levantamiento de Vicente Domínguez.

El Decreto de 1842 hacía referencia a eventos que comenzaron en 1831, cuando el General Francisco Ferrera, entonces bajo el mando del General Morazán, reprimió en Trujillo un primer esfuerzo militar de Vicente Domínguez, a la sazón aliado con los morenos oriundos de San Vicente. Se persiguió a los morenos, algunos de los cuales huyeron a Belice. Morazán, reflexionando sobre el hecho, sugería la dispersión de los "caribes", en especial los jóvenes, a los puertos hondureños del Pacífico. En 1832, el General Domínguez, aparentemente otra vez con aliados caribes, pero apoyado desde Guatemala por enemigos de Morazán, se enfrentó de nuevo con el ahora General Francisco Ferrera. En 1842, entonces, mediante el decreto aludido, Ferrera ordenaba la repatriación de los "morenos."

Así, y esto es el meollo del argumento y su vínculo con el contexto racial de la Presidencia de Manuel Bonilla en el siglo XX, el decreto de 1842 de Ferrera le adjudicaba, a nivel discursivo y desde el Estado Nacional, la "verdadera negritud" sólo a los caribes negros arribados al país desde 1797. Por lo tanto, la esclavitud colonial de Tegucigalpa, y de otras regiones, se invisibilizó desde la cumbre del poder, de hecho por un pardo libre, probablemente descendiente de madre, padre o abuelos con herencia africana. Por último, creemos que el ascenso al poder de Ferrera sirvió también para que los importantes sectores mulatos y pardos, ahora más y más "trigueños", sin ascendencia racial, ya ciudadanos y durante una época en que la esclavitud en Honduras estaba abolida, asumieran plena libertad ciudadana a nivel regional, libertad que previo, antes de 1820, se vinculaba con su estatus de

subjetividades negroides y despreciados como "mulatos libres" y "pardos libres".
Otra ironía del Decreto de Ferrera de 1842 sobre la repatriación de los morenos garífunas del Puerto de Omoa, es que la fortaleza de San Fernando de Omoa fue construida en el siglo XVIII por esclavos africanos de Su Majestad traídos a tierras de Honduras con dicho fin. Ese aspecto de la historia de la Fortaleza de San Fernando de Omoa se ha menospreciado casi en su totalidad. El hecho es que para 1775 en el pueblo de San Fernando de Omoa residían cerca de 75 familias de blancos y entre 300 y 400 africanos y africanas en numerosos bohíos. Sus descendientes permanecieron en la región de Omoa hasta comienzos del siglo XIX. Es decir, en la antesala de la Independencia de Honduras de España, cuando ya el General Ferrera se liberaba de su condición de "pardo" y cuando ya los Garífunas comenzaban a poblar la costa caribeña de Honduras, luego de su llegada a Trujillo en 1797. Ya durante las décadas iniciales del siglo XIX, la herencia africana en Omoa se marginó del imaginario racial oficial, y el General Ferrera en su decreto de 1842 contribuyó con ese proceso.
En última instancia, entonces, los nexos entre los presidentes Ferrera y Bonilla no fueron meras coincidencias, sino que estrechaban vínculos en relación a la particularidad de la presencia africana en Honduras. Sea como sea, el hecho es que Zúñiga Huete en aquel entonces luchó en contra de Bonilla, y a favor de la candidatura de Juan Ángel Arias. La guerra de 1903 está descrita en forma pormenorizada en una historia antigua y que se considera completa por muchos historiadores hondureños. Este extenso relato no especifica el problema racial de Bonilla. Con frecuencia su autor señala las diferencias de clase entre Bonilla, "el hombre modesto", y Arias, "representante de lo más culto de la sociedad centroamericana"; sin embargo, el aspecto racial no se señala. No obstante, el autor mismo, en una especie de introducción al libro, puntualiza una curiosa necesidad: de que el historiador se auxilie de otras disciplinas incluyendo a la "antropología que toma en cuenta las razas y los climas..." [35]
Veamos otro testimonio que favorece la tesis de Don Medardo Mejía.[36] No cabe duda de que, fisonómicamente, el General Bonilla era negro o mulato, además de haber nacido en un pueblo cuyos antecedentes étnico-raciales así lo señalan. Una fotografía depositaba en los archivos de los EE.UU también nos muestra lo mismo.[37] Según el más importante historiador de Olancho y Juticalpa, en 1810, en la ciudad natal de Bonilla, en "los libros parroquiales (...) nos encontramos que casi toda la población está inscrita como mulata (...)".[38] Además, su biógrafo más importante, un prominente intelectual del Partido Nacional, lo caracteriza de "color moreno", sin duda un eufemismo

para encubrir lo de mulato o negro.[39] Recordemos que la categoría de mulato, como categoría oficial, apareció solamente en el censo poblacional de 1910; nunca antes y nunca después.

¿Sirvió el factor racial para distanciar a Manuel Bonilla y Policarpo Bonilla, como lo señaló Don Medardo Mejía? Un biógrafo del General Lee Christmas, un cercano colaborador de Manuel Bonilla hace 60 años afirmó lo siguiente: "los dos Bonillas (...) enamoraban dos hermanas, y Policarpo, siendo descendiente puro de linaje español, se opuso vigorosamente contra los esfuerzos de Manuel, en cuyas venas brotaba una mezcla de raza indígena. Bonilla se opuso al matrimonio. Es bien sabido que Manuel permaneció soltero".[40] ¿Qué hay de cierto en esto? ¿Sintieron los seguidores del caudillo negro/mulato la misma hostilidad racial que aparentemente sintiese él? Ello merece, sin duda, una minuciosa investigación.

Ahora bien, ¿cómo explicar la caracterización de Manuel Bonilla como producto de una "mezcla racial indígena"? Recordemos que esto se publicó en 1931. En esa época el encubrimiento de lo mulato y lo negro como manera de mejor sobrevivir en la sociedad hondureña era prácticamente un requisito, en especial para quienes buscaban entrelazarse con las "más importantes familias de bien". Por ejemplo, en 1931, Alfonso Guillén Zelaya, uno de los más prominentes intelectuales de la época, y la vez allegado al gobierno del Partido Liberal, que en ese entonces gobernaba el país, publicó una interesante opinión editorial que comentaba la presencia negra en la costa norte, en particular como empleados de las bananeras. Entre otras cosas, Guillén Zelaya planteaba que "en Honduras la invasión negra desplazaba a los hondureños de manera insistente y humillante." Y peor aún, con esa "importación africana" se corría el "peligro de que en el correr de los años, Honduras no sea sino una nación de mulatos".[41]

Merece también recordar que, en 1929, el gobierno hondureño prohibió la inmigración negra al país, junto con una prohibición más amplia contra la inmigración de árabes, turcos, sirios, armenios y chinos. Por esta y otras razones históricas, siempre se buscó encubrir cualquier ascendencia africana. Al respecto, vale destacar que Alfonso Guillén Zelaya descartaba la presencia africana como elemento valioso dentro de su visión de noción de "raza" e "identidad nacional," incluso a nivel centroamericano.[42]

La práctica de encubrir lo mulato y lo negro tiene un largo historial en Honduras, desde las primeras décadas del siglo XIX, y en el caso de Manuel Bonilla en particular. Por ejemplo, en 1915, a dos años de la muerte de Bonilla, sus seguidores descubrieron un monumento dedicado a Bonilla el 12 de octubre, proclamado "Día de la Raza" en 1914 para "tributar un homenaje de justa admiración al descubridor

del Nuevo Mundo".[43] Según Froilan Castellanos M., un orador que presenció el descubrimiento del monumento, que aun hoy día se puede apreciar en el Parque "La Leona" en Tegucigalpa, Bonilla había sido no solo una "figura heroica", sino que, léase bien, fue representativo de la "raza indo-hispánica".[44] Nuestra hipótesis aquí es que los seguidores de Bonilla buscaban distanciar a su líder de su ascendencia mulata y proyectarlo como representante de algo un poco "más aceptable", mezcla de "indio" y "español", es decir, como el prototipo "mestizo" que hasta hace muy poco se presumía oficialmente como el ancestro más representativo de la "hondureñidad".

De esa manera, se encauzaba la imagen del General Bonilla dentro de un proceso que buscaba homogenizar la gran variedad racial heredada desde la colonia, y que aún se registraba en los censos de 1895 y hasta el de 1910. Es bien sabido que, en aquella época muchos intelectuales de las Américas y España proyectaban una solidaridad cultural y nacional entre los pueblos de ambas regiones, solidaridad que, a su vez, se confundía con la identificación como un movimiento que, con frecuencia, incluía al "factor indígena" en el mestizaje racial, aunque como "raza muerta", según palabras de Paulino Valladares (1881-1926), connotado intelectual hondureño de la época.[45] Un importante precursor de este movimiento en Centroamérica fue Rubén Darío, a quien Valladares, en 1906, identificara como el más importante valor artístico en la región.[46]

No obstante, la presencia indígena como elemento plenamente valorativo dentro de la construcción oficial de la identidad nacional, como lo señalamos ya en otro trabajo, no surgiría hasta la década de 1920. Bonilla murió en 1913, cuando se enfatizaban conceptualizaciones como "la raza latina" o la "raza iberoamericana".[47] Incluso, en 19l2, cuando Bonilla era presidente, se firmaron contratos con las empresas bananeras sobre la importación de trabajadores. A la empresa situada en Trujillo se le impidió importar asiáticos, coolies, y negros; pero a la de Tela se le permitió importar negros con el permiso del Gobierno.[48]

De hecho, en los censos de la década de 1910 permanece una indiferencia ante la oficialización del "mestizo" como héroe cultural con antecedentes coloniales. Por ejemplo, el censo de 1910 más bien recuperó la vieja heterogeneidad racial.[49] Este censo clasificó a la población en ladinos, mulatos, indios, blancos, negros, mestizos y hasta amarillos. Según este censo, el 61.1% de población hondureña era ladina, mientras que solamente el 9.5% era mestiza. Es más, el censo de 1916 ni siquiera registró la categoría mestiza, y dividió la población entre indios y ladinos.[50] El censo de 1926 ni siquiera usó clasificaciones raciales.[51] En fin, fue el censo de 1930 donde por vez

primera se le atribuye a los mestizos o mestizas mayoría racial en Honduras.[52] Ya para esa década, la herencia africana en Honduras se vinculaba estrechamente con la historia de los Garífunas, y la herencia mulata y africana de Manuel Bonilla, la del General Francisco Ferrera, y muchos otros hondureños, se marginó. La herencia africana colonial y sus subjetividades decimonónicas sucumbieron ante la presencia Garifuna, y ante un Estado que ansiaba un blanqueamiento sutil.

AFRICANOS, NEGROS Y MULATOS EN NICARAGUA

Germán Romero Vargas

Cuando se habla de la población negra en Nicaragua, se piensa generalmente en el Caribe. Sin embargo, la presencia de africanos, negros y mulatos se dio en el Pacifico desde iniciada la conquista misma. Los primeros llegaron a Nicaragua como personal de servicio de funcionarios civiles y religiosos.

Ya para el siglo XVII, la mayoría de las personas esclavizadas eran nacidos en Nicaragua: negros y mulatos criollos, aunque los africanos continuaron llegando en forma gradual a través de una lenta migración hormiga desde Perú, Panamá y México. En Rivas, por ejemplo, en 1721, vivía Miguel Faro, africano de nación arara que había sido propiedad del capitán Bernabé Sánchez Prieto. Para esas mismas fechas, vivía en Granada el niño Agustín, de casta mina, y María, de origen mandinga de dieciocho años. Ambos fueron comprados en Panamá en 1716, por cuenta del licenciado Don José Velasco Jiménez. También hubo africanos de origen angola y congo.

La población negra y mulata siguió creciendo. Por ejemplo, de los 829 bautizos que hubo en Rivas entre 1811 y 1821, 25 fueron de españoles, uno de mestizo, 294 fueron de indios y 494 de mulatos. En Acoyapa, fundado por vecinos españoles de Granada: 41 indios, 34 mestizos, 91 españoles, 18 zambos, 87 mulatos y 2 negros fueron bautizados entre 1785 y 1791.

Los negros y mulatos participaron en múltiples actividades económicas; en el tercer cuarto del siglo XVIII, ese estrato se incrementó numéricamente hasta volverse mayoritario, sustituyendo en número a la población indígena. A finales de la dominación española se hallan en todas partes: en los pueblos de indios, en las ciudades y villas de españoles, en las haciendas y en los lugares de hábitat disperso. Vivían en las rancherías y en los valles, donde muchas familias se instalaban en forma dispersa y ocupaban extensos terrenos. Cada cual vivía a su arbitrio y era dueño de sus acciones. También vivían en las ciudades, como fue el caso de Juan José Vásquez, pardo, un importante pintor de Rivas (1719) y Gabriel de Mejía, mulato, oriundo de León, el único platero de Masaya.

En Granada y en Rivas existía un fuerte núcleo de mulatos. En esta última ciudad constituían en 1752 el 60% de la

José de Páez, hacia 1780, óleo/tela, detalle. Colección particular. México.



población y controlaban aproximadamente la cuarta parte de la producción de cacao.

En Santa Ana, Chinandega, los mulatos constituían el 20% de la población; en Chichigalpa, el 36%; en Nuestra Señora el Viejo, el 25%; y en el Realejo constituían el 80% de la población, mientras que los negros constituían el 13%. En 1740, trece calafates trabajaban en el puerto del Realejo, once de ellos mulatos y dos zambos. Dos con el grado de cabo de escuadra y otros dos el de sargento. De los trece, diez tenían casa, cinco eran propietarios de platanares y dos de hatillos.

Los mulatos estuvieron incorporados a las milicias de los pueblos y ciudades desde la segunda mitad del siglo XVII, tal vez incluso antes, aunque nunca tuvieron el derecho al grado de capitán. Eran soldados mal armados y recibían sueldos irrisorios y temporales.

Ya en 1685 había en León tres compañías de milicias formadas por 150 hombres, mulatos, negros y mestizos, dos de ellas de infantería y una de caballería. Para 1741 se contaba con cinco compañías, dos de ellas compuestas por pardos. En Granada, en 1685, había compañías de milicias compuestas por mulatos, aunque ignoramos su número y el total de sus efectivos. Incluso en algunos pueblos indios, excepto el de Subtiava, hubo compañías de milicias compuestas por mulatos.

Las Segovias habían sido prácticamente abandonadas por los españoles desde finales del siglo XVIII y permanecieron indemnes a las incursiones merced a la presencia de negros y mulatos, instalados a finales del siglo XVII en los pueblos de Jícaro y de Jalapa; agrupados en milicias, obstaculizaban el camino a cualquier incursión con procedencia del este.

Los ladinos, y entre ellos en particular los mulatos, fueron los elementos esenciales de los cuerpos de compañías instaladas en el siglo XVIII para salvaguardar la frontera. Sería el caso del capitán mulato Antonio Padilla, del que se hablará más adelante, el que habría de demostrar el peso de su carisma y poder cuando, en los albores de 1740, movilizó a la población en contra de la nueva autoridad. Desde León se irradió la noticia de su detención, y de ahí a los pueblos y a toda la provincia. Ante la eminencia de un levantamiento generalizado, el gobernador Lacayo lo detuvo y dio de baja a tres capitanes de compañías de mulatos compuestas por más de mil hombres. Su muerte quiso servir de escarmiento, fue colgado, cortada su cabeza y una parte de su cuerpo habría de ser colocado en la plaza de San Felipe, el pueblo de los mulatos de León...

A pesar de ello, las milicias de mulatos y pardos continuaron en la Provincia de Nicaragua como celosos defensores de la autoridad real hasta el fin de la dominación española.

"EL CAPITÁN PADILLA"

Sergio Ramírez Mercado

En Nicaragua, las milicias de mestizos y pardos, organizadas en compañías, tenían la responsabilidad del cuido y defensa de las lejanas fronteras de la provincia, colindantes con el territorio de la Mosquitia, Chontales, Matagalpa y la Nueva Segovia, las "marcas", donde poblados y haciendas se hallaban expuestos a los ataques de los zambos misquitos, reclutados por las propias autoridades inglesas y por los piratas; por eso mismo tenían a su cargo las fortificaciones, principalmente las del Castillo de la Inmaculada Concepción, en el Río San Juan. Asimismo, integraban las guarniciones acantonadas en las ciudades de León y Granada, y otras poblaciones, donde desempeñaban a la vez funciones de orden público.

De los grados que llegaron a obtener los pardos dentro de los batallones, hay diversas constancias. En ocasión de su visita a Nueva Segovia, en 1704, el obispo trinitario Fray Diego de Morcillo habla del negro Antonio Roque, que ostentaba el grado de capitán y había formado una compañía de cincuenta hombres para contener a los zambos misquitos de la desembocadura del río Coco, y a los indios jicaques del valle de Jalapa.

El Obispo Agustín Morel de Santa Cruz, en el informe acerca de su visita apostólica del año 1752, señala que en El Jícaro, Nueva Segovia, vivían 537 personas de confesión y comunión *entre negros y mulatos que son los vecinos*. Un negro viejo, Manuel Carcaj que, como se ve, había tomado un nombre indígena, era el que realmente mandaba en el pueblo, reputado como asilo de bandoleros y forajidos, y estaba a la cabeza de un contingente de defensa militar formado por 290 hombres, es decir, prácticamente todos los adultos de la población. En 1782 se formó allí mismo una compañía suelta de morenos libres, con españoles como oficiales.

En 1771, la Audiencia de Guatemala recibió una consulta de parte de la diputación provincial de Nicaragua, acerca de la conveniencia de establecer el cargo de Gobernador de Conquista y Reducciones en la jurisdicción de Sébaco, como lo había propuesto el capitán José Antonio de Vargas, "de clase pardo", en el interés de detener los ataques de los zambos misquitos.

Cuando se presentaba algún acto de sedición por parte de los indígenas, como ya se dijo, estas milicias eran las encargadas de sofocarlo, tal como ocurrió en Jalteva en 1769 y en Masaya en 1812. Como los milicianos ganaban poco en su oficio militar sus sueldos no alcanzaban al mantenimiento de sus familias, se les permitía seguir a la vez

con sus oficios menestrales —carpinteros, albañiles, barberos, sastres, cocheros— y dedicarse a la siembra de pequeñas parcelas.
En buena parte por la poca monta de los sueldos, y por las calamidades que pasaba la tropa, los jefes de estos batallones, pardos también, llegaron en ocasiones a desafiar a las autoridades superiores, en lo que serían los primeros brotes de rebeldía contra la Corona Española.
En el mes de agosto de 1725 fue conocida la designación de un nuevo Maestre de Campo del tercio de la provincia, acantonado en León, que recayó en el Corregidor del partido de Sutiaba, don Vicente Luna y Victoria, cuñado del propio gobernador, don Tomás Duque de Estrada. *El pueblo y las milicias recibieron con gran disgusto ese nombramiento*, dice don Tomás Ayón, *pues contra la conducta de Luna había muchas y muy fundadas quejas.*
Era agravio para los mulatos, igual que para los españoles, que se les confundiera con los indios segregados en corregimientos y poblaciones. Y uno de los cargos contra Luna era el de que, formadas las milicias en la plaza de armas, listas a marchar con todos sus arreos en la procesión de octava de Corpus Christi, se dirigió a voz en cuello a los milicianos llamándolos holgazanes, y amenázandolos con que apenas asumiera como Maestre de Campo los pondría a raya y los haría trabajar, para que descansaran los indios de Sutiaba. *De cuya voz se infirió* -reza el memorial levantado entonces- *que los enviaría a los repartimientos*[53] *que acostumbran los indios, pues la proposición se saca en consecuencia; con lo que quedaron los de estas milicias, alumbrados para poner reparo en tiempo.*
Sin embargo, los indígenas tampoco estaban conformes con Luna, porque les quitaba el maíz que cosechaban en sus sementeras, y les secuestraba lo que tenían de algodón para cardar, lo mismo que sus gallinas, manteca y frijoles; *usando igual procedimiento se apoderó de todos los frutos que habían dado para pagar el diezmo y la primicia*, con lo que se ganó también la enemistad de los curas, que vivían de las canonjías.[54]
El gobernador quiso adelantarse a descabezar el movimiento, mandó prender a sus principales instigadores donde estuvieren, y embargó sus bienes. Entre los cabecillas figuraban los comerciantes José Tarón y Diego Ponce, capturados mientras ejercían su oficio fuera de León, y a quienes quitaron su tren de mulas y una carga de azúcar mascabado, medida que poco sirvió para aplacar la rebelión. Es fácil conocer que se trataba de comerciantes mulatos, porque en los autos oficiales no se les nombra con el "don" que se reservaba a los chapetones y a los criollos.
Los milicianos amotinados no quisieron comparecer delante del gobernador, como se les mandó, y fueron a reunirse, en cambio, entre

vociferaciones, en la plaza del barrio San Felipe, de mayoría mulata, como lo eran los de Laborío y Zaragoza. Estaban bien pertrechados, porque cuando al fin depusieron sus armas, les fueron recibidas: *tres botijas de pólvora, cuatrocientos diecisiete fusiles de buen servicio, sesenta y cuatro mosquetes y arcabuces, trescientas dieciocho bayonetas, seis piezas de artillería, dos falconetes montados con su lanada y atacadores, tres mil quinientas seis balas de fusil y veinticuatro de artillería.*

El pueblo que acompañaba a la milicia estaba armado, además, con machetes y lanzas, y las tropas que quedaban para la defensa del gobierno sólo esperaban hallarse a vista de los alzados para unirse a ellos.

Aquella sedición había sido develada sin sangre gracias a la habilidad del sargento mayor don José Antonio Lacayo y Briones, llegado a León en carácter de pacificador, nombrado por la Capitanía General con el título de Juez Comisario, por encima de la autoridad del propio gobernador.

Entre finales de 1740 y comienzos de 1741, se produjo otro motín en contra del mismo Lacayo y Briones, para entonces recién designado como gobernador de Nicaragua. El jefe de los rebeldes fue el mulato Antonio Padilla, capitán de una de las compañías de pardos, y uno de los cabecillas de la anterior rebelión de 1725.

Cuando en diciembre de 1740 llegó Lacayo a León para tomar posesión de su cargo, Padilla se negó a presentarse a la ceremonia, y días más tarde, al ordenar el Gobernador que se formaran en la plaza de armas cuatro de las cinco compañías existentes —dos de mestizos y dos de pardos— una de estas últimas, la de Padilla, todas fueron amunicionadas, menos la suya. Tras repetidos reclamos de recibir su dotación, y al no ser oído, a tambor batiente y bandera desplegada se retiró con toda su tropa hacia su casa, donde se atrincheró, dispuesto *a pelear con palos y piedras si era necesario*. Capturado más tarde, fue llevado a presencia del gobernador, quien lo puso preso en la Casa de Gobierno y le abrió proceso: *tengo plenamente justificada la sedición y motín intentado por Antonio Padilla, mulato, capitán de una de las compañías de pardos de esta ciudad, haciéndose cabeza de bando y convocando por escrito y de palabra gentes de la dicha su compañía(...) sin motivo ni causa ninguna, más que la de su traición y desobediencia en que está viciado(...)*,según estableció en el auto cabeza.

El juicio fue sumario, sin término probatorio ni oportunidad de defensa, y Padilla —a quien se menciona en la sentencia de muerte del 16 de

José de Páez, hacia 1780, óleo/tela. Colección particular. México.



enero de 1841 como "de color zambo"— fue condenado al garrote vil, y a que *en habiendo muerto sea colgado en la plaza mayor, y pasadas horas le hagan cuartos y se pongan en los caminos y una mano se ponga clavada en un palo en el solar de su casa y ésta sea derribada por el suelo, y la cabeza se ponga en el campo, en el paraje que llaman El Convento, donde se dividen los caminos que vienen de las provincias para esta ciudad y Partido de Sutiaba, para satisfacción de la vindicta y escarmiento de otros, y por no tener, como no tiene, bienes, sólo lo condeno en costas procesales...*

Pendiente la ejecución de la sentencia, el gobernador declaró la alerta desde la víspera: *eran las diez de la noche de aquel día. Se hallaba Lacayo en la plaza mayor con las compañías fieles, numerosos guardias en las esquinas y centinelas dobles, por noticias que se preparaban a invadirla. Oyeron silbidos en las cuadras inmediatas, a los que contestaban por diferentes partes, y que en el viejo Palacio Episcopal abrían las puertas situadas al lado sur… la oscuridad de la noche no impedía que se percibieran tumultos en actitud de avanzar hacia la plaza, lo que infundía gran inquietud en los centinelas y en la tropa armada,* escribe Ayón.

Como no ocurriera nada, pasada la medianoche mandó Lacayo a ejecutar al reo en la misma plaza, y dejó amarrado el cadáver en el palo hasta que amaneció. A las siete, ya habiendo tráfico de gente, ordenó colgarlo de la horca, y que *el Escribano, con cajas y clarines, y acompañado del Alguacil Mayor y Regidor don Pedro Sarria, leyese en las cuatro esquinas de la plaza el pregón en que se declaraba al ajusticiado sedicioso a los reales mandatos y perturbador de la paz pública*. Los Hermanos de la Caridad pidieron más tarde ese día permiso para sepultar el cadáver, pero Lacayo mandó decapitarlo, como había sentenciado, y a todas sus demás disposiciones acerca de las partes del cuerpo agregó que una de las piernas fuera puesta en la plaza de San Felipe, donde quería que más escarmiento hubiera.

Los peligros de sedición no terminaban para el gobernador con la muerte del mulato Padilla. Eran tres las compañías de pardos, y sumaban más de mil hombres. De manera que dio de baja a los capitanes de las otras dos, Melchor Toruño y José Pérez, mulatos también, y en todas puso sustitutos españoles. Toruño y Pérez habían sido fieles en resguardar con sus fuerzas al gobernador, pero les temía precisamente por mulatos, y por no mostrarse desagradecido les dio el nombramiento, de todos modos vacuo, de Sargentos Mayores *ad honorem*…

Ver Sergio Ramírez, *El tambor olvidado*. Aguilar, 2008.

LA PUEBLA DE LOS PARDOS Y LAS MILICIAS EN COSTA RICA

Rina Cáceres Gómez

Como sucedió en el resto de la región centroamericana, desde el siglo XVII ya existía en Costa Rica un importante número de mulatos y pardos libres que pusieron en evidencia el inmediato proceso de mestizaje que siguió como resultado de la conquista castellana. Desde entonces, datan una serie de disposiciones legales que buscaban sacar provecho de la "abultada" población por medio de normas relacionadas con: el lugar de residencia; el pago de tributos; su participación en las milicias y las reglamentaciones gremiales que autorizaban o impedían que trabajaran en determinados oficios artesanales exclusivos de la población española.

Algunos de ellos habían logrado una posición social y un capital importante. En Nueva España, México, por ejemplo pidieron autorización al virrey, a mediados del siglo XVI, para construir un hospital para la atención de los mulatos y negros, todo bajo su costo y supervisión, así como sacerdotes para su cristianización. O en Río Abajo, Tegucigalpa, Honduras, donde los pardos de la ciudad construyeron hacia finales del periodo colonial la Iglesia de los Dolores.

Así, en 1573 la Corona les obligó a tributar. La audiencia de Panamá calculó en 1627 que los ingresos por concepto de tributo de negros y mulatos podrían alcanzar los 2 000 pesos anuales, cantidad similar a la pagada en el Perú. Sin embargo, el cobro no se pudo ejecutar en todas las dependencias. Una de las razones fue la falta de residencia fija de la mayoría. De ahí las reiteradas peticiones para que se les empadronara y se les reubicara en áreas cercanas a los centros de poder. [55]

José de Páez, hacia 1780, óleo/tela. Colección particular. México.



La puebla de los pardos

En ese contexto, y de la mano de Balthazar de Grado, para entonces figura emblemática de la Iglesia, se inició un proceso de concentración de los mulatos, negros y pardos que en su mayoría trabajaban en actividades del campo o del comercio, fuera de la capital. El sitio escogido, según monseñor Sanabria, fueron los ejidos ubicados al este del casco de la ciudad de Cartago,

en el paraje que llamaban La Gotera, a 700 varas de la plaza central.[56] Sin embargo, los esfuerzos no fructificaron.

Providencialmente un dos de agosto de 1635 o 1638 apareció justamente en esos ejidos de la capital, la imagen de la Virgen de los Ángeles. Blanco Segura describe así la historia:

> *"una leñadora fue una mañana a recoger leña muerta a la selva, y encontró con gran regocijo de su alma, sobre una piedra muy grande, una imagencita, como de una cuarta de alto, tallada en piedra de mina, representando a la Santísima Virgen con el Niño en brazos (...) La mujer, loca de contento, llevó la imagen a su casa guardándola dentro de una canastilla. Al día siguiente volvió a recoger leña, y sobre la misma piedra encontró la imagen de la víspera. Creyendo que era otra, volvía muy contenta a su casa pensando que ya tenía dos imágenes, cuando, al abrir la canastilla, con estupefacción de su parte, notó que no había nada; es decir que ya no estaba la que había traído el día anterior. De esta vez aseguró bien la imagen bajo llave, pensando que alguien se la había llevado al bosque. Al tercer día, volviendo a la selva y sobre la misma piedra tornó a encontrar por tercera vez la imagen de la "negrita". En esta ocasión, turbada y temerosa, corrió con la imagencita a su casa, abrió el cofre, y constató que la otra ya no estaba. Corrió a casa del cura (...) le contó lo que pasaba y le entregó la imagen. El señor cura, sin darle mucha importancia al asunto, la guardó, pero al día siguiente quiso examinarla con detención y la imagen había desaparecido. Se fue al bosque y en la piedra la encontró. Se la trajo y esta vez la guardó en el propio sagrario con Jesús Sacramentado. Pasó un día. Celebraba el padre cura la santa misa. Cuando fue a dar la comunión notó lo de siempre; ¡la imagencita había huido! Después de la misa, acompañado de otro sacerdote, fue a la piedra: allí estaba la señora porque Ella quería que allí mismo le levantaran su iglesia".*[57]

El hecho estimuló a los pobladores afromestizos a vivir en los ejidos señalados. Un pequeño templo se empezó a construir hacia 1639 y, a mediados de siglo, con la llegada como gobernador de la provincia de Juan Fernández de Salinas y de la Cerda, se fundó, con su apoyo, la cofradía de la Virgen de los Ángeles. Esta cofradía llegaría a ser una de las más ricas en el siglo XVIII. Sería propietaria de haciendas y de un importante capital que se prestaba con intereses del 6%. Este capital se inició justamente con las capellanías dejadas por Balthazar de Grado y el gobernador Fernández de Salinas y de la Cerda. Tres españoles, tres mestizos, y tres mulatos eran los encargados de organizar las festividades del 2 de agosto, que se extendían durante quince días: Juegos de pólvora, toros, disfraces, faroles, cantos en la calle y fandangos, se celebraban en la plaza al lado norte del santuario. Desde su fundación, los pardos estuvieron presentes, representados por su capitán de las milicias, Julián Gaspar, quien en 1652 participó en la conformación de las ordenanzas de la cofradía.[58] La participación de los españoles fue mayor en el siglo siguiente, lo mismo que las

donaciones, así en la tercera década del siglo siguiente la riqueza de la cofradía había aumentado y la devoción se había extendido a toda la provincia, solo que las celebraciones a la vieja usanza, en la plaza aledaña fueron prohibidas por irreverentes, indica Sanabria. Los españoles y mestizos, que se habían retirado de ese proceso volvieron en el siglo XVIII.

El inicio, sin embargo, no fue fácil. Durante el siglo XVII, indica Monseñor Sanabria, la ermita y la cofradía eran muy pobres y estuvieron bajo la administración de los pardos.

En enero de 1676 los vecinos de la Puebla de Nuestra Señora de los Ángeles plantearon al cabildo de la ciudad de Cartago tres peticiones: fomentar el asentamiento si se les asignaban tierras y tener derecho a la representación y al nombramiento de cabildos de justicia y regimientos de policía. Para el cabildo, el asentamiento era central en su política de consolidación de la provincia, pues constituía una fuente de mano de obra para la ciudad y, sobre todo, porque tendrían a un grupo de hombres susceptibles de ser enlistados en las milicias de defensa de la provincia. El cabildo respondió afirmativamente y repartió a cada uno un terreno de tamaño similar, dictó trazo de calles y aprobó su derecho a nombrar un cabildo.

Sin embargo el proceso de asentar a la población afromestiza fue lento, en buena medida por los constantes abusos que cometían los vecinos y las autoridades contra ellos, y la consecuente desconfianza creada. Las protestas llegaron a oídos del presidente de la audiencia de Guatemala, quien en varias oportunidades los apoyó e indicó que los abusos fomentaban la migración y debilitaba la defensa de la provincia. Las más afectadas eran las mujeres jóvenes, las viudas y los huérfanos a quienes se les obligaba a trabajar en las casas de la elite.

El hecho es que la Puebla era un apéndice de Cartago y, obviamente, en desventaja, pues la ciudad no podía dejar de ver en la población mulata una fuente de trabajadores. Sin embargo, las quejas continuaban ante la Audiencia de Guatemala, a tal punto que esta decretó una multa de 200 pesos a quien pusiera en servidumbre a ese sector de la población.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, diversos capitanes, como Lucas de Cervantes, y Blas de Ancheta, de la compañía de pardos libres y mestizos bajos, continuaron protestando ante la Audiencia de Guatemala contra la amenaza de ser puestos en servidumbre (ellos, sus hijos y sus esposas), en la ciudad de Cartago. Eso llevó a muchos a trasladarse a los valles de Barba, Aserrí y Curridabat, e incluso a Bagaces, la región fronteriza de aquel período, en donde no los alcanzaba la sombra de la esclavización, a todas luces ilegal.

En ese contexto los jefes de las milicias llegaron a tener una autoridad que iba más allá de lo militar, y una posición que conciliaba los intereses del grupo con las necesidades del modelo colonial.

A inicios del siglo XVIII, la Puebla de Nuestra Señora de los Ángeles tenía 55 casas y una iglesia. Su población se dedicaba a la defensa armada, la atención de las haciendas del valle de Matina, los servicios domésticos y los talleres de oficios. En 1798 contaba con 231 casas y estaba habitada por negros, pardos, mulatos libres y mestizos pobres.

En el siglo siguiente en las sesiones del cabildo de la ciudad de Cartago, de 1818, se retomó el tema de la exoneración de impuestos y el derecho a la tierra. En un momento de gran apremio económico, el Cabildo decidió revisar los acuerdos tomados más de cien años atrás, ante el hecho de que muchos pardos tenían más tierra de la que se les había concedido y que "a la sombra de la misma gracia" muchos blancos habían ocupado potreros y cercos grandes sin pagar por ella". Acordó revisar el tamaño de las propiedades, que no debían tener más de 50 varas de solar, y ordenó que los blancos pagaran los ejidos.

Con ello, se confirmaba la propiedad sobre la tierra y se les exoneraba del pago. Ciento cincuenta años después, los derechos sobre estas tierras continuaban poniendo en evidencia la importancia de la población afromestiza en la provincia de Costa Rica.

Las milicias pardas en el siglo XVII

Las milicias del siglo XVII fueron organizadas para enfrentar la resistencia indígena así como la presencia en las costas de ingleses, franceses u holandeses. Las milicias, fuesen de gente parda, española o indígena, se formaron de acuerdo con la disponibilidad de hombres, la capacidad económica y la gravedad de la coyuntura, más que como resultado de un plan específico de estructurar formaciones militares, como sería el caso en el siglo XVIII.

Las primeras milicias de afrodescendientes fueron organizadas por el gobernador Juan Fernández de Salinas y de la Cerda, quien nombró a Diego de Zúñiga, como capitán y comisario de las milicias negras y mulatas de la ciudad de Cartago, y luego a Lucas de Contreras, mulato, capitán de infantería de los mulatos libres de la ciudad de Esparza "para la reducción de los indios votos". Entre 1650 y 1655, período en que Fernández de Salinas fue gobernador, organizó al menos otras dos milicias y promovió su asentamiento, como ya hemos analizado, en las afueras de la capital.

En aquel primer momento, se les ofreció a cambio de la prestación del servicio militar, tres pagas adelantadas y la exoneración del impuesto de naborío durante el tiempo en que estuvieran prestando el servicio. En 1662 los vecinos de la Puebla fueron llamados por el

nuevo gobernador Andrés Arias Maldonado para participar en la reducción de indígenas en Talamanca, pero sin establecerse el pago, como estaba estipulado. Ante la presión de las autoridades de Cartago para obligarlos a prestar el servicio miliciano, decidieron dirigirse directamente a la Audiencia. En su respuesta del 14 julio 1662, don Martín Carlos de Mencos decretó que el gobernador y capitán general de la provincia de Costa Rica tenía la obligación de protegerlos. Poco después, y solucionada la queja, 60 mulatos milicianos acompañaron al gobernador a tierra adentro.

Las milicias de negros, mulatos y pardos libres de la provincia de Costa Rica fueron eximidas del tributo en tiempos de combate, pero tuvieron que echar mano a una negociación permanente para hacerla efectiva.

Tal fue el caso en 1672, siendo capitán Lucas Sánchez de Contreras, quien en nombre de la compañía de mulatos libres y de la compañía de negros libres, ambas de la ciudad de Esparza, demandaron ante la audiencia de Guatemala la exoneración del pago de tributo como lo disfrutaban, indicaban, los milicianos del Realejo, Trujillo y ciudad de Granada. Lo consideraban incompatible con el servicio militar que consumía la mayor parte de su tiempo descuidando su casa y tierras. Un año después estalló la guerra entre España y Francia, y la tarea de protección de las fronteras se impuso como prioritaria. El gobernador hizo un llamado general a las armas y ordenó a Lucas Cervantes, capitán de los mulatos libres y mestizos bajos, que fortificaran Quebrada Honda, en el camino de Matina con gente de su compañía e indígenas de Tucurrique. Debían limpiar el terreno, desmontarlo y dejarlo listo para la construcción de trincheras defensivas prometiéndoles el pago por el servicio.

La década de 1680 fue una década tensa para las autoridades coloniales de la provincia de Costa Rica por los constantes rumores de amenazas europeas frente a sus costas. También fue una década en la cual recrudecieron los abusos cometidos por las autoridades contra la libertad de los afromestizos. En ese año las autoridades los enviaron a fortificar el puerto de La Caldera y al año siguiente la ciudad de Esparza. El gobernador acudió con una compañía “a repeler al enemigo” Un mes después estaban los milicianos pardos con la infantería española reforzando la trinchera en Quebrada Honda contra los enemigos ingleses y franceses.

El buen servicio prestado en la actividad militar fue certificado por las mismas autoridades quienes informaron que siempre habían trabajado con esfuerzo y valor. Pero no por ello las autoridades dejaron de violar su derecho a la libertad. Las autoridades de las milicias demandaron ante la autoridad colonial en Guatemala velar por el respeto a sus

mujeres, huérfanos y viudas que eran sacadas de la Puebla para servir en las casas de los vecinos de Cartago, lo que llevaba a muchos a huir hacia otras regiones.

Durante el siglo XVIII continuó la participación activa de las milicias, ocupadas en la protección de la provincia frente a la amenaza externa, en particular inglesa. En un informe de 1781, enviado a Guatemala, se hablaba de la existencia de un batallón y nueve compañías de infantería con 679 plazas efectivas, seis compañías y dos escuadrones de caballería con 300 plazas efectivas y siete compañías de pardos libres con un total de 537 plazas efectivas.

Las milicias afromestizas estuvieron vigentes durante más de 150 años y fueron dirigidas por capitanes y alféreces mulatos. Uno de ellos, el capitán Lucas de Servantes, los dirigió durante los últimos veinte años del siglo XVII. Existieron compañías de infantería en las ciudades de Esparza y Cartago y, hacia finales del siglo XVIII, se les unió la de la villa de Bagaces en el norte de la provincia. En ese mismo siglo, los milicianos contaban con sus armas propias: escopetas y lanzas. En un informe de 1713 fueron incluidos como milicianos quince esclavos negros y mulatos de la región de Matina, armados con escopetas, lanzas y pistolas propias.

En el siglo XVIII, los milicianos afrocostarricenses, como en el resto de la América Latina y como producto de las reformas borbónicas, estuvieron cubiertos por el fuero militar. Vistieron como distinción un uniforme muy similar al de otros batallones de América Latina: "casaca y chupa blanca y collarín azul, para los días en que se pongan sobre las armas y diariamente las chupas cortas... y una escarapela grande en el sombrero". A principios del siglo XIX las escarapelas rojas tenían en su centro las iniciales P F, Puebla Fiel, "denotando la fidelidad de la dicha puebla".[59]

En 1812, la demanda principal de los milicianos fue la obtención de la ciudadanía española, pero en este último punto sería la independencia la encargada de darles la respuesta.

Durante al menos 150 años existieron milicias afromestizas en la provincia de Costa Rica, las cuales recibieron diferentes nombres a lo largo del período.

Capitanes y milicias negras, mulatas y pardas en Costa Rica 1651 – 1812.

1651-55: Capitán y comisario Diego de Zúñiga
Capitán Lucas de Contreras

1662: Francisco de Chinchilla, mulato, alférez y Juan Bentura, mulato, sargento de las milicias de los mulatos vecinos de la Puebla de la Reina de los Ángeles.

1672: Lucas Sánchez de Contreras capitán de infantería de la compañía de mulatos libres de la ciudad de Esparza y de la compañía de negros libres de la ciudad de Esparza.
Diego Zúñiga capitán de los mulatos de la compañía de pardos de la Ciudad de Cartago.

1676: Lucas Servantes, mulato, fungió 22 años como capitán de los mulatos libres y mestizos bajos de la ciudad de Cartago, y luego de la compañía de mulatos, negros libres y mestizos bajos de la ciudad de Cartago.

1709: Blas de Ancheta, mulato, capitán de Infantería miliciana de gente parda, y de la compañía de los pardos, negros libres y mestizos bajos.

1713: Blas de Ancheta capitán de la Infantería de gente parda y mestizos bajos (con 33 armas de fuego y 44 lanzas·
Antonio Solano capitán de la compañía de Pardos y morenos libres de la ciudad de Esparza (con 5 arcabuces).
En este mismo informe, en el reporte de Matina, se incluyen al menos quince esclavos, armados con escopeta, lanza o pistola, propias, como parte de las milicias.

1717: Joseph de Cavaría capitán de la compañía miliciana de los pardos, mestizos y negros de la ciudad de Cartago.
Alonso Carrillo, capitán de la compañía de la gente parda de la ciudad del Espíritu Santo de Esparza.

1758: Capitán Francisco de la Riva.
Capitán Blas de la Candelaria de Zúñiga y Mena.
Ayudante Pedro Vicente de Cavaría de la compañía de pardos negros y mestizos de la Puebla.

1785: Coronel Gregorio Andrade.
Capitán J. Joachin Coronel.
J. Miguel Cárdenas.
Juan Antonio Paniagua.
Francisco Xabier Mayorga del Cuerpo de pardos de milicias disciplinadas.

1797: Remijio Dávila capitán del cuerpo de pardos de la Villa de Bagases.

1812: Juan Cavaría capitán de la 3a. compañía de milicias urbanas de los mulatos de la Puebla.

Los oficios

A lo largo del siglo XVII se hizo patente en la América española la necesidad de mano de obra especializada para todas aquellas actividades de la vida urbana: así surgieron carpinteros, herreros, sastres, panaderos, cocineros, empleados de casa, etc. La ciudad de Cartago no fue la excepción. La instalación de una estructura en la cual se asentara el poder colonial requería de trabajadores para la construcción de las casas de gobierno, las viviendas, trazado de calles, iglesias, bodegas de armas, y también para las nuevas actividades económicas, sobre todo las vinculadas con la agricultura y la ganadería.

Para reclutar mano de obra para la formación de artesanos se echó mano de varios instrumentos legales: uno de ellos fue el de los asientos. Poner en asiento equivalía a un contrato entre dos partes, donde mediaba una autoridad, en este caso los alcaldes ordinarios.

La política de poner en asiento obedecía al objetivo de asegurar mano de obra barata, calificada, pero también controlar a la población. La sujeción de huérfanos y "vagabundos" evitaría el caos y la dispersión, sobre todo de las castas, sobre los que recaía el estigma del desorden y la violencia.

Las fuertes ordenanzas, leyes o estatutos que regulaban esta actividad económica reglamentaban todo el universo del mundo artesanal: calidades de las personas, técnicas, procedimiento industrial, calidad y aspecto de los materiales, calendario de actividades, administración, impuestos, elección de alcaldes, exámenes, prohibiciones y hasta la asignación de calles para su funcionamiento.

Sin embargo pronto el aumento del número de artesanos no se debió tanto a la migración de artesanos desde España, como al aprendizaje de estos oficios por parte de los indígenas, negros, mestizos, pardos, mulatos y zambos, a pesar de la pretensión de los peninsulares y de los criollos sobre la exclusividad de algunos oficios.

Maestro era el puesto superior al que aspiraban los trabajadores de artes y oficios. Se empezaba siendo aprendiz, luego oficial y por último, previo examen, maestro. Este examen por lo general consistía en elaborar un trabajo especial, muchas veces costoso, que requería una gran cantidad de horas de trabajo, una pieza de raso, por ejemplo. La evaluación quedaba en manos de los ya maestros, la mayoría organizados en gremios. Los maestros españoles no tenían problema en instruir a aprendices de diferentes castas; todo lo contrario, esta enseñanza les reportaba un flujo de mano de obra y el ahorro de su propio capital para contratar trabajadores.

En el caso de la capital de la entonces provincia de Costa Rica, encontramos 16 maestros (cuadro 1), suponemos que la mayoría con talleres, que

recibieron a lo largo de la centuria a niños mulatos, negros y pardos para que aprendieran un oficio. De los maestros tres fueron oficiales mulatos y uno de ellos, Gabriel López, herrero y negro, esclavizado.

Aparecen, además, Diego de Sojo, oficial de herrero, negro esclavizado, quien no tenía fragua; Cristóbal y Gil, oficiales de sastre, mulatos esclavizados, quienes que no se sabe si ejercían como maestros o solo como cortadores.

Cuadro 1
Oficiales y maestros de castas en Cartago. Siglo XVII

Nombre	Oficio	Nombre	Oficio
Juan Berde* mulato	sastre	PedroSánchez Navarrete	sastre
José de Prendes	sastre	Nicolás de Arce* mulato	carpintero
Pablo Sánchez*	sastre	Andrés Gómez* mulato libre	herrero
Gabriel de López* negro esclavizado	herrero	Pedro de Alvarado**	tejedor
Diego Pérez***	sastre	Carlos de Umaña**	zapatero
Juan Alonso Hernández**	sillero	Juan de Fonseca**	carpintero
Diego de Santiago	herrero	Sebastián de Contreras**	cantero
Agustín de Loría**	herrero	Francisco de Umaña**	zapatero
Francisco Calvo**	herrero		

* oficial
** maestro
*** en unos documentos aparece como oficial y en otros como maestro

Fuente: Protocolos de Cartago, 1600-1700, ANCR.

En el mismo estudio de los protocolos nos encontramos con un total de 20 casos de aprendices de oficios —negros, mulatos y pardos— de un total de 53 registrados. Es posible que éste sea un número relativo de casos, por cuanto otros tantos pudieron estar por fuera de la ley. Si seguimos el historial de la Puebla, y sus denuncias ante la Audiencia de Guatemala, es probable que si de la Puebla sacaron a muchos para emplearse en los servicios domésticos, los sacaran también, sobre todo a los huérfanos, para servir en los talleres. Pero también debieron darse casos en que los padres pusieron a sus hijos a aprender oficios sin que el asiento fuera registrado.

Durante el siglo XVIII, la sastrería y la herrería eran las áreas donde sobresalían por sus destrezas, siendo mayoritarios los mulatos, luego los pardos y los negros, lo que confirma la existencia de una población afrocostarricense establecida en la provincia antes del *boom* de la actividad cacaotera del siglo XVIII.

En el cuadro 2 podemos ver la relación de aprendices por casta correspondientes a la ciudad de Cartago durante el siglo XVII. El segmento de negros, mulatos y pardos es mayor que cualesquiera de los otros tres sectores: españoles, indios o mestizos. Y si sumamos los afromestizos —mulatos y pardos— y los mestizos, tenemos

que el segmento de sangre mezclada, 25, es bastante superior que cualesquiera de los otros tres: negros, indios o españoles.

Durante el siglo XVII se dieron casos de aprendices esclavizados, los cuales no eran una excepción. Muchos de los africanos conocían oficios como el de los metales, la madera y el hilado, por citar solo algunos; lo único que les faltaba conocer eran las técnicas europeas. De esta situación sacaron provecho muchos propietarios de personas, como fue el caso de Cristóbal de Vargas, quien entregó a Juan, a Diego Pérez, maestro de sastre, por seis meses, para que le enseñara el oficio. Pérez se lo debía devolver como oficial para que pudiera cortar y coser cualquier género, similar fue el caso de García de Alvarado quien colocó por tres años a Juan Luís, un niño de 10 años, con el sastre Pablo Sánchez. Por otra parte, Diego de Peñaranda dejó como última voluntad en su testamento que Diego de Sojo, persona esclavizada de su propiedad, fuera puesto en una de las fraguas de la ciudad a jornal o por contrato, y lo que ganase por año se repartiera entre sus hijas. Cristóbal, un mulato oficial de sastre, propiedad de Juan de Echavarría, fue comprado en Panamá, a donde después fue vendido.

Cuadro 2
Aprendices de oficios durante el siglo XVII

Oficio	Negros *	Mulatos*	Pardos *	Mestizos **	Indios **	Españoles **
sastres	2	5	-	3	1	2
herreros	-	6	-	-	2	3
carpinteros	-	1	1	-	2	2
zapateros	-	-	2	1	5	4
silleros	-	1	-	3	-	1
tejedores	-	-	1	-	-	1
canteros	1	-	-	-	-	-
curtidores	-	-	-	-	2	1
cerrajeros	-	-	-	-	-	1
Total	**3**	**13**	**4**	**7**	**12**	**15**

Fuentes: * Protocolos de Cartago, 1600-1700, ANCR
** Payne 1987

De ese modo el mundo de los artesanos se convirtió, igual que el espacio de la vida doméstica, en espacio de interrelación, alianzas y contradicciones entre personas de diferente status social.

El aprendiz de un oficio se instalaba como trabajador por el tiempo acordado en casa o taller del maestro, y éste le daba a cambio vestido, alimentación, cuidados, y al final del aprendizaje, algunos instrumentos de trabajo.

La ruptura del contrato podía traer consecuencias para ambas partes: una multa de 20 pesos para el español y azotes para el indígena, mestizo, negro o mulato.

Los artesanos de la provincia de Costa Rica vivían y estaban sujetos a disposiciones y normas similares a las de otras localidades coloniales. El aprendiz no podía faltar un solo día del tiempo pactado; de lo contrario, podía ser castigado. Al cabo del tiempo señalado, el oficial o maestro se comprometía a entregarlo como oficial y, en caso de no hacerlo, debía pagar un jornal de 4 reales por cada uno de los días en que hubiera estado el alumno trabajando como aprendiz. Igualmente se comprometía a darle una herramienta, un vestido, calzón y sombrero. Las jornadas de trabajo de los aprendices cubrían doce horas aproximadamente; eran una especie de criados, empleados en diferentes trabajos por sus maestros.

Todos los aprendices negros, mulatos y pardos fueron niños entre los 10 y 16 años de edad y el período de aprendizaje osciló entre los 4 y los 6 años. La sastrería y la herrería fueron las actividades económicas donde se colocaron en mayor número, siguiéndoles en menor medida la zapatería, cantería, sillería y tejeduría.

La enseñanza no era solo del oficio, sino además de los valores, creencias e ideología de la sociedad española, asentada en la provincia: cristiandad y "buenas costumbres", o respeto al *statu quo* de la sociedad colonial.

El trabajo doméstico y la prestación de servicios

La demanda de trabajadores para el servicio doméstico, lo mismo que para la reparación y mantenimiento de viviendas y edificios fue constante a lo largo del periodo colonial, agravada por la disminución de los indígenas dados en repartimiento.

El trabajo doméstico, por ejemplo, fue realizado tanto por personas esclavizadas como por personas libres, las cuales por las características de trabajo fueron colocadas en una condición intermedia: la servidumbre, término muy laxo, que muchas veces no permitió ver dónde empezaba la supresión de la libertad.

Estos servicios fueron prestados por mujeres y hombres de todos los segmentos de población: negra y afromestiza libre, indígena, mestiza y blanca. En este apartado nos vamos a referir únicamente a los primeros.

En el trabajo doméstico distinguiremos, por efectos prácticos de exposición: 1) el asalariado con un pago generalmente anual entregado al final del contrato; 2) la servidumbre, pagada con comida, techo y vestido. El trabajo doméstico asalariado fue realizado tanto por hombres como por mujeres, y se pagó a 12 pesos

por año, aunque hubo excepciones. Lorenzo de Ocampo recibió 20 pesos por año, monto muy superior al salario promedio, por "servir en todo lo que ocupe y mande", que debió implicar ocupaciones más allá del servicio doméstico.

Otra obligación de servicio fue la de Pedro Manzano, mulato libre que se obligó a servir al sargento Alonso de Vargas, por un año con un pago de 16 pesos en moneda o en géneros, una forma de pago usual en la Costa Rica del siglo XVII y que evidencia que el dicho sargento tenía acceso a otros bienes, posiblemente a través del comercio.

Los demás casos corresponden a mujeres a quienes se les pagó entre 12 y 14 pesos por año. Su trabajo consistió en la atención de los servicios domésticos.

En principio, estos casos serían un ejemplo de un trabajo más alejado de la servidumbre, por cuanto a cambio de un trabajo se dio una paga y un plazo convenido.

En algunas ocasiones el contratista descontaba del jornal el tributo que debía pagar a la Corona. En el caso de María, hija de una mulata llamada Juana entregada a Pedro Simón, ella recibía por cada año de servicio, doce pesos, de los cuales él retendría el tributo que ella debía pagar a Su Majestad. En el contrato se estipulaba que si María se llegara a ausentar del trabajo sería traída y amonestada hasta cumplir con el periodo acordado.

El tributo fue un tema central a lo largo del siglo XVII, como ya lo hemos indicado. En 1652, los jueces de Nicaragua, Costa Rica y Nicoya, ordenaron el cobro de los tributos reales a indios naboríos, negros y mulatos libres. Lo que creó una serie de protestas, en las ciudades de Granada, Nueva Segovia, villa del Realejo, Nicoya, Esparza y Cartago por lo cual se ordenó acatar la disposición de manera estricta.

Los varones mayores de 18 años, casados o solteros, pagarían dos pesos por año por concepto de tributo de naborío y un tostón para el Rey. Las mujeres viudas, solteras o casadas con indios o con hombres esclavizados, mayores de 16 años, un peso. Debían de tributar también los varones hasta los 55 años y las mujeres hasta los 50 años cumplidos.

A veces la servidumbre escapaba del impuesto, la cual, como indicamos anteriormente, consistió en la prestación de servicios domésticos a cambio de una retribución en especie: ropa, comida y techo. Su instrumento jurídico fue el asiento, que regulaba las obligaciones de ambas partes. Sin embargo en su cumplimiento se presentaron varias irregularidades. En 1676 el oidor Novoa Salgado denunció que muchas criadas indígenas, mestizas o mulatas quedaban sujetas por largos periodos, pues sus amos les cobraban más de lo que debían: a "doce reales la ropa que valía cuatro",

mientras otros cobraban como nueva ropa vieja, sumando precios elevados para obligarlas a pagar con el servicio, "reduciéndolas a perpetua servidumbre". Por lo que ordenó que cada año los amos debían entregar a las mujeres del servicio tela de buena calidad —de telar—, dos güipiles y dos saletes para la cabeza, todo nuevo, y si fuera ropa usada no se le debía cobrar y menos impedir que fuera a trabajar donde quisiera.

Hubo casos de niños entregados en servidumbre en edades entre los 3 y 16 años de edad, algunos de ellos huérfanos, obligados a servir hasta que estuvieran en edad de casar o de tributar. Fue el caso de Juan, mulato, de 10 años, hijo de Lucas de Mayorga, mulato difunto, e Ynes, una indígena de Tucurrique.

Los dueños de casa tenían la obligación de darle, además del vestido, curación y doctrina, como fue el caso de Francisca, mulata libre de 6 a 7 años, huérfana de padre y madre y entregada al capitán Juan Solano, por ocho años.

En otros casos, como el de la niña Catalina, sirvieron para coartar la libertad. Ella, mulata oriunda de Nicaragua, de 8 años, llegó a Esparza huyendo con un hombre esclavizado fugitivo. El teniente de gobernador, el capitán Francisco de Alfaro, la tomó y "depositó para su protección" en casa del capitán Juan Álvarez Pereira, hasta que tuviera edad de casarse. Mientras tanto Catalina debía servir en casa del teniente gobernador.

También se dio el caso de personas puestas en depósito como una forma de garantía o de pago. Fue el caso de Juana Bonilla, depositada por el alcalde ordinario en casa de Antonio González para que le sirviera hasta que su marido Juan de Santamaría apareciere.

Algunas veces, la servidumbre fue una estrategia familiar ante la pobreza. Fue el caso de María, mulata, hija de Juana María, una mujer posiblemente sola y madre de varias hijas, quien entregó a su hija a Doña Mayor Benavides, quien se comprometió a darle "hasta que se case", comida, vestido, cuidado en su salud, y "alguna cantidad moderada", conforme a su calidad en el momento del matrimonio.

Posiblemente algunos de estos trabajadores no se dedicaron exclusivamente a trabajar al interior de la vivienda, sino que debieron participar en las actividades del núcleo familiar al que servían, ya en labores agrícolas, ya en la preparación de alimentos para la venta, como el bizcocho, pan, tapa de dulce, etc.

Los oficios domésticos y artesanales fueron espacios donde, por el tipo de relaciones estrechas entre amo y aprendiz, normas y técnicas de trabajo, los sirvientes aprendieron de una manera intensiva conductas y valores, y fueron espacios para la asimilación cultural.

Otras actividades económicas

Además del trabajo artesanal y de los servicios domésticos, la población negra, mulata y parda incursionó en otras actividades económicas como la agricultura, la ganadería y el comercio. Si bien la información documental sobre este tema es la más escasa y dispersa, es posible inferir algunas características de su creciente papel en la economía de la provincia, que se acrecentará en el siglo XVIII.

Presentamos algunos ejemplos de ello: Joseph de la Cruz, pardo, fue productor de cacao y tuvo una pequeña hacienda con 300 árboles, la cual vendió en mayo de 1666 a Francisco de Quirós en 100 pesos.

En 1687, doña Eugenia de Abarca, viuda del depositario Tomás Calvo, dueña de un hato de ganado mayor, yeguas de vientre, dos burros, caballos, potros y potrancas en el río de Las Cañas, Esparza, formó una compañía con Tomás de Aquino, moreno libre, vecino de Granada, para explotar dicho hato. Cada uno se comprometió a aumentar la cantidad de burros y de mozos. Aquino tenía 200 yeguas de vientre herradas con su marca.

Muchos participaron en actividades comerciales. En el testamento de Francisco de Sosa, fechado en julio de 1647, declaró que el alférez Diego de Zúñiga, mulato, capitán de las milicias de la Puebla, le debía 13 pesos en género, posiblemente gracias al comercio, al que tenía acceso por su posición en las milicias.

Sin duda, la poca madurez de la economía y la crisis del siglo XVII no permitían que todas las transacciones se hicieran al contado y no quedaba duda de que la población de ascendencia africana tenía algún crédito dentro de la sociedad española. Así lo atestiguan los siguientes deudores, que indican que incluso las personas esclavizadas, gracias a su trabajo o su habilidad económica, tenían la posibilidad de un excedente para pagar sus transacciones: Juan Berde, mulato, oficial de sastre, compró a crédito un potro a Doña Isabel Jiménez, viuda de Don Francisco de Salas. Diego de Herrera pidió prestados 10 pesos a Doña Francisca López, viuda del alférez Felipe Monge, Joseph "el zambo" pidió a Juan de Fonseca 17 pesos. A Juan Francisco Michel le debían Juan de Céspedes, mulato, 4 pesos y medio, y Gerónimo, mulato de Esparza, 6 pesos.

En el comercio también se daba el crédito. El alférez Álvaro de Guevara declaraba en 1694 que una mulata, de la que no recordaba el nombre pero que vivía en el hato de los Lagartos, le había comprado "un corte de naguas en seis pesos y que se lo debía". Francisco Macotela, mulato de Matina, le debía quince pesos de cacao, a Juan Salvador Mauricio, natural de Nápoles de Romania, Grecia.

Llamativo sin duda el caso de un hombre esclavizado llamado Benito, cuyo amo era Joseph de Prado, a quien el capitán Francisco de Cabrera

le vendió una mula, en 1696, valorada en dieciséis pesos de cacao, puestos en esta ciudad. Dos arrobas de sal le debía Diego Solano, mulato libre, al sargento Ambrosio de Brenes. Y 13 pesos en género le debía el alférez Diego de Zúñiga, mulato de las milicias de la Puebla a Francisco de Sosa, de Cartago. Diego de la Zerda, mulato libre de Panamá le debía 500 pesos, en productos de la tierra, a José de Vargas Machuca.

Por su parte, Juan Murillo de Campos declaraba en su testamento que le debía a Nicolasa Zapata, mulata, tres pesos, y mandaba se le pagaran. O Ana Solano, quien mandó a sus familiares pagar ocho reales a Tomás, mulato de Esparza, a quien llamaban "el pelado".

También heredaron bienes. Doña María Arias Maldonado y Velasco dejó en su testamento un potro del sitio el Cangrejal a María, mulata, hija de Gracia. Don Francisco Fernández y Doña Eugenia Rodríguez no tuvieron hijos, así que recogieron a dos niñas, Josefa y María, esta última de color pardo. Al morir los tutores dejaron testado que cuando María se casara se le dieran de sus bienes, cien pesos de a 8 reales, y si muriese antes se le dijeran treinta misas rezadas.

En el siglo XVII la población negra, mulata y parda participó en todos los órdenes de la vida urbana de la capital. La Puebla fue uno de los espacios de donde surgieron los trabajadores del campo, los servicios, los oficios artesanales y la acción militar.

Sin duda, la emergente sociedad articuló a todos sus miembros para cubrir sus múltiples necesidades, actividades y trabajos. La realidad se impuso al estigma y la población afrodescendiente logró servirse del sistema corporativo para incorporar sus integrantes en todas las actividades como sujetos de derecho. A través de una larga negociación, contradictoria muchas veces, y a pesar de los fuertes intereses de los vecinos de la capital, consiguió la ratificación, por parte de las autoridades del Reino de Guatemala, de su carácter ajeno a la servidumbre y la obtención de tierras, el respeto como milicianos y la aceptación como grupo social claramente delimitado. Además, logró no ser ignorado ni invisibilizado, como ocurriría tiempo después, cuando surgieron los discursos sobre la identidad nacional.

AFROMESTIZAJE Y MOVILIDAD SOCIAL EN EL PANAMÁ COLONIAL

Alfredo Castillero Calvo

El control social por el color de la piel

La legislación colonial definía con claridad el sitio que debía corresponder a las personas esclavizadas que llegaban de África. Sin embargo, no tenía previsto un espacio social para su ascendencia de mulatos, cuarterones o zambos.

El español había procurado transformar la sociedad, trasladando a América un conjunto de normas de conducta, escalas de valores, creencias y prejuicios. Es decir, un cuerpo más o menos articulado de nociones que, según las costumbres europeas, regulaban el comportamiento social, las jerarquizaciones y, asimismo, las expectativas que cada uno debía o podía aspirar para sí. Era un complejo aparato socio-cultural que provenía de una densa tradición multisecular. Básicamente, estos esquemas mentales sobrevivieron a la prueba de las distancias y lograron aclimatarse, sobre todo allí donde había un grupo blanco dominante.

¿Hasta qué punto esta pretensión de replicar el modelo de sociedad peninsular tuvo éxito? La realidad americana empujó ese modelo, inexorablemente, hacia sucesivas adaptaciones; el resultado fue la creación de una sociedad nueva y muy distinta a la peninsular. Dueño del poder, el español readaptó sin dificultades sus instituciones tradicionales y estableció una amplia normativa acomodada a las circunstancias del Nuevo Mundo; de hecho, en el ámbito de la ley dejó muy poco espacio sin cubrir. Esta legislación acabó definiendo los roles de cada grupo. Se basaba en el principio de que cada uno de ellos se mantendría separado del otro, sin posibilidad de mezcla. Con el propósito de proteger al indígena, se creó la figura jurídica de la *República de Indios*, estableciéndose a lo largo y ancho del continente un vasto rosario de doctrinas (más tarde "misiones") cuyos ocupantes, en principio, sólo serían indios. El blanco peninsular (como más tarde su descendiente el blanco criollo), siempre en inquietante y notoria minoría numérica, creó las bases legales para que no pudiera disputársele la hegemonía, acaparando todas las ventajas sociales y económicas, y reservándose el ejercicio del poder exclusivamente para sí.

Dentro de esa aritmética social, no estaba previsto en ninguna parte el mestizaje, sobre todo el afromestizaje, que se convierte en el agente de cambio social más importante de la historia colonial panameña. Era una legislación represora, que aspiraba a mantener a todos los

componentes del cuerpo social bajo estricto control, donde cada grupo debía mantenerse en armonía con los demás, alejados entre sí, sin mezcla posible. No contemplaba la posibilidad del mestizaje y, por lo mismo, el legislador no fue capaz de proponer una normativa que anticipara sus resultados. De esa manera, el fruto biológico del mestizaje entre indígenas, blancos y negros, se encontró arrojado a un vacío o limbo legal, para el cual el sistema colonial no tenía respuestas.

En territorios como el istmo de Panamá, para el último cuarto del siglo XVI, sobre todo en las ciudades terminales, la explosión demográfica del mestizaje era evidente y la población afromestiza ya era dominante. Algunos pueblos originalmente indígenas y protegidos por la legislación, se convirtieron rápidamente en poblados mestizos con predominio negro.[60] Reducido a una minoría diminuta y atemorizada ante el imparable empuje del mestizaje, el blanco se escudó en sus privilegios, cerrando filas estrechamente y ahondando sus diferencias con el resto del cuerpo social mediante la exacerbación, cada vez que podía, de su ascendiente hegemónico.

¿Cómo una sociedad así podía reproducir el modelo peninsular? ¿Qué estrategias adoptó la población subalterna (como individuos o como grupo) para sobrellevar las imposiciones que establecía la ley, cuando cada disposición en ella contenida le negaba cualquier posibilidad de ascenso social? ¿Cuáles fueron los recursos a que echó mano el blanco privilegiado para imponerse sobre los demás que con él competían por una parcela de poder o de riqueza, o para evitar que la emergente masa de mestizos amenazara sus privilegios?

Es más, ¿podía un sistema de privilegios, controlador y represivo, como el colonial, que por ley asignaba a cada cual su papel en el seno de la sociedad, con unos arriba y otros abajo, permitir la transgresión, soterrada o abierta, sin correr el riesgo de agrietarse y sucumbir? Finalmente, ¿era posible, para los sectores populares, transgredir el orden imperante a fin de que el peso del sistema resultase menos asfixiante y sin que se les castigase o reprimiese? ¿Cómo sería una sociedad así?

Las desigualdades sociales de la colonia fueron construcciones históricas y culturales, fundamentadas ideológicamente en el discurso del derecho de conquista y de la creencia en la superioridad del blanco. Sin embargo, esta relación de dominación, apoyada en la inferioridad jurídica de los no blancos y su exclusión de la esfera pública, además de un sinfín de otras desventajas y exclusiones, no estaba exenta de fisuras. Aún sin salirse del sistema, y de hecho consintiéndolo, pero reutilizando el leguaje de la dominación y su aparato ideológico, los no blancos podían resistirse y mostrarse insumisos, sin necesidad de apoyarse en un discurso de negación o rebelión o abrigar el propósito de

una ruptura total. A menudo adoptaban las mismas representaciones mentales que había elaborado el dominador para asegurar su hegemonía, convirtiéndolas en instrumentos de resistencia. O bien, apelaban a la propia legislación que les era adversa para volcarla en su favor, aprendiendo a defenderse del sistema a expensas del mismo sistema. De hecho, aceptaron los símbolos y las manifestaciones rituales del grupo dominante, haciéndolos suyos, y casi seguramente ignorando que éstos eran también mecanismos de dominación.

Desde temprano, africanos y negros esclavizados, indios y afromestizos, se desvivían por pertenecer a cofradías y costear sin reparo lujosos retablos y costosas joyas para sus santos; o competían en gastos de festividades, como lo haría cualquier blanco. Al hacer suyas las representaciones colectivas del grupo dominante, sus prácticas sociales, su ceremonial y otras formas de exhibición desconocían que, de esa manera, facilitaban la relación de dominación. Pero, al hacerlo, descubrían en ello mecanismos de afirmación de identidad y de supervivencia. Integrándose y aceptando el sistema que los sometía, las masas mestizadas encontraron el camino a su legitimidad, mediatizando el rechazo de que eran objeto por parte del grupo dominante y a la postre (ya avanzado el siglo XVIII), conquistando finalmente su aceptación.

Para que la sociedad tuviera necesidad de recurrir a estas estrategias, era necesario que el blanco empezara a percibirse como minoría y sintiera que convivía con un "peligro" social numérica e irrefrenablemente creciente, y que este grupo, a su vez, reconociéndose cada vez más numeroso, empezara a reclamar un espacio adecuado en el sistema social. Algunas estadísticas (hasta donde puedan ser confiables las estadísticas de entonces), podrían sugerir que, para el último cuarto del siglo XVI, ya en Panamá se advierten evidencias de que al menos desde el punto de vista cuantitativo, empezaba a anunciarse el cambio demográfico. Otros indicios sugieren, sin embargo, que la toma de conciencia de lo que esa ruptura representaba no sobreviene hasta principios del siglo XVII. En todo caso parece que fue hacia esas fechas que empezaron a advertirse los primeros signos.

En cualquier ciudad europea occidental existían, por supuesto, desigualdades sociales y el peligro de rebelión de los sectores populares nunca había dejado de existir. Pero se trataba de sociedades culturalmente homogéneas, con una misma religión, instituciones y lengua comunes, con representaciones mentales, prácticas sociales y rituales colectivos ampliamente compartidos. Incluso en España, la convivencia multisecular había acercado a moros y cristianos (como antes lo habían hecho moros, cristianos y judíos) y a medida que fue avanzando el siglo XVI, y no obstante las múltiples diferencias

regionales, no cabe duda que la española fue cada vez más una sociedad culturalmente homogeneizada que compartía un tronco común. En todo caso, la situación del súbdito peninsular era muy diferente a la que vivía el blanco en América, rodeado no solo de grupos indígenas y de africanos esclavizados y su ascendencia mestizada, cuya cultura era muy distinta a la suya, sino que, además, lo superaban numéricamente de manera abrumadora e inquietante. Tal vez la historiografía no ha destacado lo suficiente las implicaciones que tuvo esta desproporción numérica en la comunidad de blancos como factor de inseguridad, y como soporte de un imaginario criollo inspirado en el miedo al "otro".

¿Contribuyeron estos temores a exacerbar la vigilancia, el control y la represión? ¿Indujeron estas desigualdades numéricas a cerrar filas entre los blancos para protegerse de los demás, y, si fue así, incitándolos a ahondar más las diferencias, reforzando las desigualdades para que las barreras separadoras no fueran fácilmente franqueadas?

En la documentación panameña no dejan de encontrarse, aquí y allá, indicios de tales temores. Hay signos claros de temores a la población de color dentro del propio recinto urbano de la capital en diversos momentos de fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII. ¿Eran fundados estos temores, y el peligro de una conjura popular era cierta, o eran miedos concitados por el imaginario de la minoría blanca, forjados al calor de temores seculares y que, no por imaginarios, padecían menos y, en definitiva, tenían todas las secuelas de una amenaza real? Lo importante no era tanto que los miedos que habitaban en la imaginación criolla fueran tan "reales" como si de verdad existieran, sino el hecho de que ellos constituyeran, a su vez, un factor de tensión social, de recelo, desprecio y rechazo a los no blancos, y que este mismo imaginario encontrara su réplica en negativo en los sectores populares, ahondando todavía más los antagonismos sociales.

Sin embargo, a pesar de lo anteriormente expuesto, nada impidió que la creciente población mestiza de blancos y negros se abriese camino hasta encontrar un nicho cada vez más ancho en la sociedad colonial. El cuadro siguiente demuestra que desde muy temprano el impulso demográfico de la población liberta fue irrefrenable en la ciudad de Panamá.

Este cuadro pone en evidencia el rápido aumento proporcional de los "libres de todos colores" en el breve lapso de una generación. Sugiere, además, que a finales del período colonial el componente blanco disminuye, ya que constituye la mitad de la de 183 años antes; que la proporción de indios sigue sin cambios significativos; que también las personas esclavizadas disminuyen y, de hecho, es el grupo que

sufre la caída más pronunciada; finalmente, que el único grupo con un aumento sensible es el de los libertos de color, evidenciando un imparable proceso de mestizaje. Para toda la provincia, la población de "todos colores" era, entre 1778 y 1790, de 55,1% a 59,9%.

COMPOSICIÓN SOCIORRACIAL DE LA CIUDAD DE PANAMÁ
AÑOS 1575, 1607, 1790

GRUPO O CASTA	1575		1607		1790	
	Total	%	Total	%	Total	%
Blancos	800	20,5	1267	22,2	862	11,1
Indios	0	0,0	27	5,0	63	8,0
Libres de todos los colores	300	7,7	718	12,6	5112	66,3
Personas esclavizadas	2809	71,9	3696	64,8	1676	21,7
Total	**3909**	**100,0**	**5708**	**100,0**	**7713**	**100,0**

Nota: En este cuadro no se incluyen los religiosos. Las personas esclavizadas de 1575 corresponden a la jurisdicción de la capital, aunque la mayoría vivía allí. En 1607 la fila de libres incluye los cuarterones, zambos, mestizos, negros y mulatos. Fuentes: A. Criado de Castilla, "Sumaria Descripción [...]; "Descripción" de 1607; para 1790, Museo Naval, Madrid, (MNM), Mss. 2136, dos copias de un cuadro con las estadísticas demográficas de la provincia de Panamá procedentes de los papeles de la expedición Malaspina de ese año. Los datos de 1790 se recogen también en: "Descripción sucinta del reyno de Tierra Firme, con algunos breves apuntamientos o noticias relativas a su situación geográfica, y al estado actual de su población, agricultura y comercio, su decadencia y períodos de prosperidad desde la fundación de la Capital; ruina de ésta por las piraterías de Juan Morgan; reedificación de la nueva Ciudad; estaciones en que se diferencia el clima; enfermedades más comunes; lepra lazarina; necesidad de hacer sufragánea de la metrópoli de Santa Fe la Silla Episcopal de Panamá; y decadente estado del clero secular con otros puntos, Panamá, 2.V.1792". Biblioteca del Palacio Real, Madrid (BPRM), Miscelánea M. J. Ayala, T. 67, signatura 2885.

Ascenso social de los negros y mulatos libertos. Un desenlace inesperado

Con el propósito de enmarcar el imparable proceso de fusión étnica dentro de un orden institucional, la Corona dividió la sociedad americana en castas, consagrando la desigualdad de sus miembros ante la Ley. El color de la piel determinaría la condición social del individuo, quedando las fuentes de dominación social reservadas privativamente a las minorías blancas. Este monopolio del poder tenía su fundamento, además, en dos hechos principales: el control efectivo de la economía por parte de esa minoría blanca, con mínima concurrencia de cualquier otro grupo, y el control exclusivo del poder

político. En otra parte he examinado de qué manera la creación de los oficios vinculados o vendibles, que podían obtenerse mediante compra por el mejor postor, constituyó un poderoso instrumento de la minoría blanca para hacer efectivo el control del poder político.[61]
Sin embargo, el régimen de castas estaba condenado a desaparecer. Desde mediados del siglo XVII, al hacerse manifiesta la creciente desproporción numérica entre blancos y libertos mestizados, las bases del sistema de castas empezaron a debilitarse. El régimen de castas era consecuencia del mestizaje, pero el mestizaje mismo era portador de los elementos destructores de la estratificación social según etnias, pues tendía a la nivelación racial. La ofensiva demográfica de las castas de libertos, por un lado, y, por otro, el creciente proceso de nivelación étnica, acabarán minando la ordenación social originaria, donde cada casta permanecería incontaminada. La presión de estos dos factores haría cambiar progresivamente el primitivo ordenamiento jurídico.
Probablemente la legislación más antigua que prohibía el ejercicio de los oficios de notarios y escribanos a mulatos libertos y mestizos, data del 5 de septiembre de 1584. Por lo que hace a los mestizos, estas disposiciones quedan ratificadas en otras posteriores de 1599, 1602 y 1603. Desde muy temprano, sin embargo, astutos mestizos y mulatos se las habían arreglado en distintas partes de América para burlar estas prohibiciones, ocultando su origen étnico en los exámenes para optar a las notarías y escribanías. Como respuesta a estas trasgresiones se expidió una nueva cédula real fechada en Madrid el 7 de junio de 1621 que confirmaba las prohibiciones anteriores.[62]
En Panamá se encuentran documentados dos casos de mulatos que, para 1622, habían logrado burlar las prohibiciones. Se trata de Alonso de Torre y Joseph Núñez, quienes para poder trabajar como escribanos falsearon la información de sus orígenes. El primero se hizo suplantar por otro para el examen, ocultando ser nieto de una negra conocida que vivía en la ciudad. El segundo se hizo pasar, sin serlo, por hijo natural del alférez Manuel Jorge de Prado. No se trataba, sin embargo, de casos.[63] Una certificación de aquel año revela:

> *"que no hay en ella (en Panamá) hijo de vecino que se aplique a oficio tan honroso y de fidelidad como el de escribano y que los escritorios están llenos de mulatos pendolarios que, sin embargo, de la cédula perseveran en que han de ser escribanos. Los españoles que tienen títulos están ofendidos con tales compañeros y no usan los oficios sino a más no poder y algunos lo han dejado".*[64]

A esta crítica se sumaba el panameño Pedro de la Cueva, fiscal interino de la Audiencia, en carta al rey del 30 de junio de 1620, diciendo que,

"se han tenido hace algunos años títulos de escribano real por el Consejo [de Indias] a algunas personas de poca satisfacción por ser mulatos y mestizos, y no es posible sino que no se hace verdadera relación de las personas para quienes se piden, porque de mulatos ni de mestizos no se pueden fiar negocios de tanta fidelidad y confianza y estos señores cuando acá los examinan no tratan de calidad de sus personas sino solo si entienden algunos de su oficio y con esto los despachan bien".[65]

Es decir, que hasta esas fechas se había tolerado el ingreso de mestizos y mulatos a las escribanías con indulgencia, importando más sus propios méritos que la pureza de sangre. Pero esto no tardaría en cambiar. En 1623, en efecto, una nueva cédula real ratificaba las anteriores prohibiciones.[66] Sin embargo, antes de promediar la centuria el Cabildo panameño elevó una súplica al Rey, expresándole la falta de escribanos, pues estos habían quedado reducidos a solo diez, dos o tres de los cuales "no quieren usar sus oficios por tener diferentes ocupaciones".[67] Para la misma fecha, aprovechando la existencia de vacantes, un mulato, Manuel Botacio Grillo, solicita a la Corona que se le conceda autorización para examinarse de notario ante la Audiencia de Panamá, alegando la existencia de numerosos antecedentes, ya que "hay muchos mulatos en el Perú y otras partes".[68]

El caso de Botacio fue uno de los más notorios e ilustra como pocos la aceptación de que algunos mulatos gozaban entre los miembros de la élite, sobre todo cuando destacan por sus destrezas, buena conducta y vínculos familiares. Sus ancestros por la línea paterna pertenecían a dos de las más rancias familias nobiliarias de Génova, los Botacio y los Grillo. Su padre, Benito Botacio Grillo, era hijo de Manuel Botacio, "gentilhombre genovés", y de Clara Grillo, perteneciente a la casa del marqués de Grillo. Benito había pasado a América en 1607; se estableció en Caracas, alojándose en la casa del teniente general de la guarnición Pedro Gutiérrez de Lugo, donde conoció a una mulata "de color negro", del personal de servicio, aunque se dice que era libre, llamada Mariana Sánchez. La embarazó y de esa unión pasajera e ilegítima nació nuestro Manuel Botacio Grillo entre 1610 y 1613.

En efecto, por una certificación hecha en Caracas el 20 de junio de 1627 consta que era "horro libre no sujeto a cautiverio alguno, por ser hijo de español (sic) y de la dicha Mariana Sánchez, morena libre y no sujeta a esclavitud". Allí se afirma que había nacido 14 ó 15 años antes, es decir entre 1612 y 1613. Sin embargo en el interrogatorio de su solicitud presentado en mayo de 1640 para que se le otorgara el título de notario en Panamá, se dice que era de 30 años, lo que supone que habría nacido en 1610.

Desde muy joven se aplicó al oficio pendulario. Fue primero oficial mayor de la notaría del obispo de Venezuela fray Gonzalo de Angulo;

luego ejerció el oficio de oficial mayor en la secretaría de la Audiencia de Santo Domingo, a cargo de Agustín Gutiérrez; después trabajó como oficial mayor en el oficio de escribano público en Caracas, donde fue "uno de los procuradores del número de aquella ciudad". Tenía acumulada suficiente experiencia profesional cuando decide emigrar a Panamá, probablemente para evitar que se le recordaran sus dudosos orígenes. Primero se traslada a Cartagena, donde ejerce su oficio temporalmente. Se encontraba allí el año 1637 cuando conoció a un primo hermano suyo, el tratante y soldado genovés D. Bartolomé Grillo, quien había naufragado ("por haber perdido un navío suyo en la costa de dicha ciudad y quedar pobre"), al que aparentemente auxilió y mantuvo a su costa, gracias a sus ingresos como escribano. Así lo declaraba Bartolomé con agradecimiento, encontrándose en Panamá durante el interrogatorio que solicitó su primo mulato. Agregaba que, mientras conoció a su pariente en Cartagena, valiéndose de la pluma, gozaba de mucha estimación "por ser hábil y suficiente".

Otros de los testigos conspicuos que presentó Manuel Botacio Grillo en su interrogatorio fueron el entonces alférez Juan Vicencio Justiniano Chavarri, también genovés, estante en Panamá, el vecino de esta ciudad Jorge Calvo Minucho, de Córcega, y el Dr. Matías Guerra de Latras, todos ellos personajes incluyentes en la sociedad panameña. Justiniano y Calvo declararon enfáticamente en su favor, afirmando tener noticias de su ilustre parentela, reconocida según decían, como una de las 28 familias patricias de Génova "a quien están agregadas todos los demás linajes". También coincidieron en que Botacio era un hombre "virtuoso, temeroso de dios y fiel" y, además, muy hábil en su oficio. Aparentaba tener 30 años y "de moderado color, no obstante que es mulato". Es decir, que casi podía pasar por blanco.

Pese a todas estas recomendaciones, la solicitud de Botacio Grillo no fue en principio aceptada por el Consejo de Indias. Se exhumó del archivo nuevamente la R.C. del 7 de junio de 1621, para fulminar su expediente con el implacable "no ha lugar". [69] Sin embargo, Botacio prosiguió en el ejercicio pendulario, primero en Portobelo y luego en Panamá, donde se radicó de manera permanente, y poco después reitera su petición, esta vez con éxito. Para reforzar las pruebas del suplicante, el Lic. Fernando Saavedra, del Consejo de Indias, exhibió una lista de mulatos que ejercían notarías en Callao y otras partes del Perú, demostrando de esa manera la frecuencia de los precedentes, por lo que se accedió finalmente a concederle el *fiat* de notario.[70] Para que se le "dispensara" su condición de mulato, Botacio cumplió con el requisito de pagar 2 000 reales de plata y, de esa manera, se le confirmó el *fiat* el 26 de febrero de 1650.[71] Probablemente se le había otorgado con anterioridad, quedando sólo pendiente su confirmación, pues ya

en 1647 le encontramos ejerciendo su oficio legítimamente en calidad de "solicitador de negocios", en un pleito que se suscitó en 1647 entre los dueños de tambos en el camino a Portobelo.[72]

Tal vez fue este caso el que abrió las puertas a futuros mulatos con aspiraciones al oficio pendulario. De hecho, a partir de ese momento será cada vez más frecuente encontrar en la documentación del siglo XVII nombramientos de mulatos para oficios notariales. Uno de los casos más notables es el mulato Juan Martínez de Leguízamo, quien presenta exitosamente su solicitud de *fiat* de notario en 1660.[73] Consta por esta solicitud, presentada en Panamá en marzo de 1660, que era hijo legítimo de Simón Martínez de Leguízamo y de Mariana de Mendoza, "vecinos que fueron de esta ciudad de Panamá". Su padre era probablemente hermano natural de los presbíteros y abogados Juan y Antonio Martínez de Leguízamo, también nativos de Panamá y activos en 1627.[74] Si este era el caso, tendría dos tíos influyentes que probablemente no dejarían de protegerle.

El aspirante tenía en el momento de su solicitud 31 años, de manera que nació en 1629. Presentó un interrogatorio con testigos donde se declaraba que era de "buena vida, fama y costumbres", y de "muy buen natural". Pero "tenía de defecto de su persona el tener mezcla de mulato, si bien el color de su rostro lo disimula más de lo ordinario". Como en el caso de Botacio, los testigos parecen complacerse en subrayar que, siendo mulato, tenía la piel lo bastante clara como para resultar socialmente aceptable. Aclaración que no dejaba de ser pertinente. Como decía un testigo que le conocía bien, "su padre era con mezcla de mulato y su madre cuarterones, que son hijos de español y mulata". También otro testigo, D. Antonio de Mohedas y Alvarado, factor y veedor de Real Hacienda, declaraba que sus padres eran "cuarterones, que son hijos de mulata y español". Siendo así, probablemente circulaban por Panamá bastantes españoles peninsulares que eran más oscuros de piel que Juan. Además, debía constar, como en efecto consta, que además de ser hijo legítimo, toda su parentela era de "cristianos viejos, limpios de toda mala raza de judíos, ensambenitados, ni de los nuevamente convertidos a nuestra fe". Salvo por el color, estaba libre de toda tacha.

El mejor testigo fue su maestro y mentor el contador Antonio de Amézaga, escribano del rey y notario del "Juzgado Eclesiástico y en el oficio de Minas y Registros y Cajas Reales del Reino". Orgulloso de su discípulo, declaraba que "es de los mejores escribanos de letra que tiene todo este reino y hábil y capaz, y que sabe ordenar todos y cualesquiera escritura, testamento y contrato, porque este testigo lo tuvo en su casa y oficio desde edad muy tierna, donde le enseñó a escribir y contar y porque después ha asistido en el despacho de oficios pú-

blicos y reales, de donde salió bastantemente capaz". De hecho, cuando Leguízamo presentó su solicitud ya llevaba 18 años en el oficio, habiéndose iniciado en 1642 cuando apenas tenía 13 años, dato que no debe ser pasado por alto. Evidencia lo temprano que empezaba la formación para el oficio. Otro de los testigos fue el notario mulato Manuel Botacio Grillo, entonces "de más de 50 años", quien dijo conocer a Leguízamo desde hacía "más de 22 años", cuando trabajaba en las oficinas de Amézaga.

El Consejo de Indias le concedió a Martínez de Leguízamo sin mayores dificultades el *fiat* de notario el 22 de septiembre de 1661, y acusó recibo de los 100 ducados de plata que envió para su *fiat* en Madrid a 12 de septiembre de 1662.[75]

Otro caso es Alonso de Alarcón, vecino de Portobelo, "de color pardo por parte de su madre", quien recibe confirmación de su nombramiento como notario eclesiástico en 1679.[76] En 1686, Silvestre Botacio Grillo, hijo de Manuel Botacio Grillo, quien había casado con madrileña, recibe igualmente título de notario, no obstante su color mulato y "por haber servido con 200 escudos de plata", según la norma acostumbrada para disimular su color.[77] En lo sucesivo, se hace cada vez más perceptible en la documentación el escalonamiento de mulatos panameños a la burocracia pendularia, proceso que se acentuará a medida que penetramos en el siglo XVIII.

Sugiero que la suplantación gradual de la minoría blanca por una burocracia pendularia de origen mulato guarda estrecha conexión con la crisis que surge a partir, sobre todo, de la década de 1640. (Precisamente cuando entra en escena el mulato Manuel Botacio Grillo). Es probable que, a medida que se acentuaba la crisis, se iría debilitando el atractivo que inicialmente ofrecían los oficios notariales, estimulando la deserción del grupo cada vez más reducido de blancos ocupados en el oficio. Pero si la pérdida de los incentivos lucrativos era lo que motivaba las deserciones entre los blancos, la opción a escalar un peldaño social mediante el oficio notarial constituía para las castas inferiores un reto y una invitación que no podían desdeñar. Las conquistas iniciales alcanzadas en este orden respondían a una situación objetiva que el mero ordenamiento jurídico de la sociedad no podía invalidar y que no tardaría en ser sancionada, si bien existía el portillo legal de la "vía de disimulación", fórmula que, de hecho, viciaba el mismo principio de la estratificación en castas.

Las anteriores conquistas se compaginan con otros avances de la población liberta en la rama militar. De hecho, fue este espacio social donde, al parecer, se realizaron más tempranos y firmes progresos. El empleo de pardos libres en campañas militares data de los mismos comienzos de la colonia. Fueron utilizados para repeler la invasión

de los hermanos Contreras en 1550, y en la campaña de Ruiz de Monjaraz a Veragua contra las huestes de Vásquez en 1559. También pelearon contra los cimarrones durante el siglo XVI, destacándose principalmente los llamados "mogollones", cuya acción se extiende hasta el siglo siguiente.

Una cédula de 19 de marzo de 1625 revela la temprana existencia de una compañía de morenos libres en Panamá, cuyo leal y eficaz comportamiento había satisfecho las expectativas de las autoridades.[78] El mando de estas milicias estaba a cargo de oficiales españoles. A los libertos se les consideraba incapaces de comandar las fuerzas milicianas y, peor que eso, no se les tenía confianza. No obstante, ya en la segunda mitad del XVII se hacen perceptibles las primeras concesiones en favor de algunos mulatos, cuya probada lealtad y capacidad de mando iría minando las resistencias en ese sentido opuestas por las autoridades y, de hecho, estipuladas por la legislación. Tal vez el mejor ejemplo sea el capitán mulato Vicente Méndez, cuya carrera militar se desarrolla durante el último tercio del XVII. Méndez inició su carrera como soldado raso, pasa luego a cabo de escuadra, sargento y alférez, hasta ascender a capitán. Siendo capitán de las milicias de asaltos de los pardos libertos combatió desde 1679 contra los indios cunas que poblaban los parajes del río Mandinga y constituían una seria amenaza debido a su alianza con los ingleses. Logró someter a 80 cunas y en 1686 fue nombrado gobernador del pueblo de indios gorgonas que se fundó a orillas del Chagre.[79]

Compañía de morenos artillero de Panamá, AGI VmF-110.

Los progresos alcanzados por los mulatos libertos en las escribanías y notarías, así como en la oficialidad miliciana, eran signos anticipatorios de un proceso de cambios en la organización de la sociedad por castas étnicas, pero aún quedaba mucho camino por recorrer. De hecho, habría que esperar a mediados del siglo XVIII y, sobre todo, a finales de esa centuria, para observar las primeras evidencias del proceso

de desarticulación del sistema de castas. Era un camino que había empezado a prepararse desde el siglo XVI y que cobró forma a lo largo del XVII.

Conquistas sociales de los mulatos a finales del período colonial

Tal vez el caso que mejor ilustra los progresos sociales de los mulatos en el siglo XVIII es el pleito que estos libraron para conquistar el derecho a ejercer libremente el comercio en la ciudad de Panamá, en "tiendas públicas de mercaderías" o "en bandolas", actividades hasta entonces reservadas a los blancos. Desde la década de 1730, o tal vez antes, ciertos mulatos tenían tiendas públicas en la capital que habían resultado muy exitosas. Algunas valían "miles de pesos", y aparentemente se había tolerado que los mulatos ejerciesen esta actividad, lo mismo que la buhonería, e incluso que tuviesen pulperías fuera de intramuros, siendo que las ordenanzas municipales establecían que éstas sólo podían abrirse en el casco de la ciudad.

Sin embargo, en la década de 1740, coincidiendo con la crisis comercial que se inició tras la suspensión definitiva de las ferias en Portobelo, las ventas en las tiendas de los comerciantes blancos y de los buhoneros también blancos, empezaron a decaer. Para empeorar las cosas, en 1737 la ciudad de Panamá se había incendiado casi en su totalidad. Muchos vecinos quedaron arruinados y las tiendas y pulperías totalmente destruidas, lo que era realmente grave pues hasta entonces sólo se permitían tiendas y pulperías dentro del recinto urbano, es decir intramuros de la capital. Al mismo tiempo que esto sucedía, y por las mismas razones, muchos artesanos mulatos quedaron desocupados y sin clientes para sus oficios. Para sortear la crisis, varios mulatos empezaron a abrir nuevas tiendas, o se dedicaron a la buhonería, algunas incluso en el arrabal de Santa Ana, es decir extramuros. Al principio, el presidente Dionisio de Alcedo les hizo oposición, ordenándoles que cerrasen sus negocios, pero en la década de 1750 sus actividades mercantiles fueron toleradas por el presidente Manuel Montiano. Sin embargo, los comerciantes blancos reaccionaron, con el respaldo de todos los demás sectores de su casta, iniciándose un pleito que duró varios años y fue llevado al Real y Supremo Consejo de Indias en Madrid.

La defensa de la causa mulata recayó en los hermanos mulatos de la prestigiosa familia Gómez, y del alférez de las milicias Asencio María de Torres Carrasquilla, también mulato, quien tenía una tienda de hacer pelucas. Los Gómez mantenían abierta una tienda de mercancías importadas y pertenecían a la más importante familia de plateros de la ciudad. Uno de estos hermanos llegó a ocupar la posición más alta

de este gremio. Los Gómez, además, tenían parientes cercanos que ocupaban cargos en el gobierno como escribanos públicos y oficiales de Real Hacienda; uno de sus primos era alférez de milicias y tenían un primo mulato de apellido Trujillo, que era clérigo presbítero contador de la mesa capitular de la catedral. Con razón blasonaban de las posiciones adquiridas por los miembros de su familia desde hacía varias generaciones. Por su parte, Carrasquilla tenía, al parecer, vínculos de sangre con miembros de la élite local, sin mencionar sus propias ejecutorias personales previas que lo convertían en un oponente de cuidado.

Los mulatos hicieron una defensa inteligentemente razonada para hacer respetar sus derechos, apelando con orgullo a su condición de *patriotas* y cuestionaron con buenos argumentos las alegaciones, más bien artificiosas, que presentaba la defensa de los blancos. Al llegar el pleito a un punto muerto, los mulatos decidieron enviar a Carrasquilla a Madrid para que defendiese sus pretensiones en el Consejo. Su misión tuvo un éxito rotundo y regresó triunfante a Panamá. Consiguió que el Consejo reconociera el derecho de los mulatos a ejercer el comercio en tiendas y bandolas y el propio Carrasquilla obtuvo para sí varios privilegios, como el de establecer su casa intramuros (siendo que intramuros de la capital estaba reservada a los blancos[80]), y además la concesión real para que los mulatos pudiesen usar peluca empolvada, lo que garantizaba a su negocio como peluquero un halagüeño futuro.[81]

Sin embargo, lo más importante era el valor simbólico de estas conquistas, ya que, sobre todo en el imaginario popular, suavizaban en alguna medida las desigualdades y barreras existentes entre blancos y mulatos, contribuyendo al mejoramiento social de estos últimos y despertando en ellos esperanzas por un futuro mejor. El desenlace de este pleito pone en evidencia que las cosas ya no serían como antes y que los mulatos estaban asegurando posiciones cada vez más sólidas en la sociedad colonial.

Los pilares que sostenían el régimen de castas seguirían debilitándose a medida que avanzara el siglo XVIII. Aunque la mayor parte de las conquistas eran más bien individuales, muchas de ellas adquieren significados simbólicos en el proceso de disolución del sistema de castas. Para entonces, ya existía una compañía de mulatos milicianos con su propia oficialidad. En 1775, el obispo Ríos y Almengor se quejaba en su "Relación" diocesana de que, por falta de vocaciones sacerdotales entre los blancos, no le había quedado otro remedio que admitir a mulatos para cubrir las plazas que quedaban vacantes, "siguiendo la práctica de mis antecesores".[82] Lo que quiere decir que era una política ya vieja. De hecho, ya en tiempos del obispo Luna

Victoria y Castro, a mediados del siglo, era creciente el número de mulatos que buscaban en el ministerio sacerdotal una vía de ascenso social. Es más, se ha sugerido incluso que el propio Luna Victoria y Castro era mulato.[83]

Lo mismo sucedía en el funcionariado. Un "pardo libre" de nombre Francisco Nicolás de Aizpuru venía ocupando desde la década de 1740 el elevado cargo de escribano mayor de gobierno. Esta posición le permitía a Aizpuru codearse a diario con las principales autoridades del país y alcanzar una gran influencia en la administración, como se sabe que ocurrió.[84] Aizpuru anteponía a su nombre el apelativo de "Don", tratamiento reservado por derecho exclusivamente a las minorías blancas privilegiadas. Y aunque su "defecto" fue abiertamente criticado por sus superiores (como el propio presidente Alcedo y Herrera y algunos oidores de la Audiencia), o por sus colegas, nada le impidió seguir desempeñando exitosamente su oficio hasta que lo abandonó por muerte.

Sin embargo, para un pardo o mulato, acceder al tratamiento de Don, o a que se le dispensase o "disimulase" su condición de mulato para que pudiera ocupar posiciones en la administración o en la Iglesia, que estaban reservadas exclusivamente a los blancos, suponía una larga tramitación burocrática que empezaba en Panamá y debía elevarse hasta el Consejo de Indias, en España. El aspirante debía justificar su petición acompañándola de las necesarias certificaciones y declaraciones favorables de testigos, hasta nutrir un grueso expediente que enviaría a Madrid, donde un apoderado gestionaría su pretensión en la Corte. Todo ello conllevaba numerosos gastos, y cuando el privilegio era finalmente concedido, el pretendiente debía pagar los derechos correspondientes, según aranceles establecidos que variaban según la gracia que se otorgaba. El aspirante no sólo debía justificarse, sino que también debía demostrar solvencia económica. Eran, pues, numerosas las limitaciones que enfrentaban los mulatos en sus peticiones y, a juzgar por el puñado de expedientes de este tipo que se ha conservado, a menudo eran rechazadas y más bien era raro que se les concediese el *fiat*. Su caso podía ser aún más difícil si además de mulato era hijo ilegítimo.

Ilustra esta situación el caso de Manuel Antonio Gutiérrez y León, vecino de Portobelo, quien solicitó carta de legitimación por ser hijo natural y "dispensa de la calidad de pardo". Había nacido en Panamá el año 1748, en cuya "iglesia parroquial de Santa Ana" fue bautizado, y era hijo natural de Manuela de León, una criolla libre, es decir, negra o mulata liberta nacida en el país, y del vecino blanco D. Bartolomé Gutiérrez Castañeda, quien había reconocido su paternidad. Desde muy joven Manuel Antonio se radicó en Portobelo, donde según los

testigos ya residía en 1770. Se dedicó exitosamente al comercio y la agricultura, cultivando una hacienda de cacao y algodón. Los testigos que presentó declararon unánimemente que llevaba una "vida y conducta arreglada", y que tenía un "genio afable para con todos, modesto, bien hablado y adornado de todas las virtudes morales que necesita un sujeto para hacerse apreciable de los demás". Agregaban que "su hombría de bien es sobresaliente, como se advierte en los grandes créditos que ha adquirido en el comercio donde se hace notoria su honradez y fidelidad". Otros decían que era "amante del rey y de la patria, prudente y claro en sus negociaciones, pronto en sus pagos y adornados de todas aquellas prendas y circunstancias que hacen amados y respetados a los hombres". Su "tienda pública de mercaderías" prosperaba y su plantación de algodón había empezado a dar frutos en 1796, año de su petición. Vivía en casa propia y poseía otra de alquiler. Estaba casado y tenía tres hijos, a los que educaba "con singular satisfacción". En años recientes, el contador de Hacienda de Portobelo le había nombrado receptor del papel sellado.

Gutiérrez parecía reunir todas las condiciones para que el Consejo de Indias aprobase su petición. Sin embargo, todavía en 1799 su caso seguía pendiente y así continuó probablemente *sine die*, como la mayoría de los casos. Lo habitual era que al llegar estas peticiones a Madrid, el fiscal pidiese a las Secretarías del Consejo otros expedientes procedentes de América para citarlos como antecedentes, donde por lo general se encontraban casos rechazados. Así sucedió con la solicitud de Gutiérrez. Pero como para este caso en particular no se encontraron antecedentes en las Secretarías, el fiscal opinó no estar seguro "si convenía o no abrir la mano fácilmente a estas instancias", no fuese que sirviera de precedente para nuevas peticiones, y que sería mejor esperar a una decisión de aplicación "general". Y así, el caso fue archivado.[85]

Para entonces, sin embargo, ya se había expedido la "cédula general", del 10 de febrero de 1795, con el arancel de "Gracias al Sacar", y que contemplaba casos como el de Gutiérrez. Este novísimo instrumento o figura jurídica era de aplicación universal y no se refería sólo a los mulatos o a los ilegítimos, ya que comprendía muchas excepciones tanto para los de color como para los blancos; hacía referencia también a privilegios para villas y ciudades, a la extensión de funciones de ciertos empleados públicos, a concesiones especiales para que las mujeres pudiesen ejercer actividades lucrativas reservadas a los hombres, a licencias para fundar mayorazgos, a concesiones para usar el distintivo de Don, o licencias a extranjeros para pasar a las Indias, y así muchas otras dispensas que abarcaban asuntos muy variados.

Eran dispensas que excusaban a los pretendientes de cualesquiera restricciones preexistentes referentes al caso en cuestión, o de algún defecto o desventaja personal o social si se trataba de personas, a cambio del pago de una suma que variaba según la petición y que era fijada conforme a aranceles que fueron sufriendo ajustes con el paso del tiempo.

Así, Gutiérrez habría tenido que pagar, según el arancel de 1795, 4 000 reales de vellón por su legitimación y otros 500 reales de vellón por la dispensa de su calidad de pardo. Mediante R. C. del 3 de julio de 1800, el rey establecía un nuevo arancel con aumentos y fue mandado imprimir por el rey para que se distribuyese en las Filipinas y América.[86] Según este nuevo arancel, la legitimación, siendo de padres solteros, como en el caso de Gutiérrez, había sido aumentada a 5 500 reales y la dispensación de la calidad de pardo a 700 reales de vellón. Parecía, pues, existir una tendencia a encarecer las pretensiones.

La Corona había establecido el procedimiento de Gracias al Sacar como parte de sus agresivas innovaciones administrativas, o "reformas borbónicas", para allegar nuevos fondos de sus colonias y que, en definitiva, constituían una evidencia adicional de que las cosas ya empezaban a enfocarse de manera distinta desde la Metrópoli. Sin embargo, a juzgar por las reiteradas resistencias del Consejo a acceder a las pretensiones de los mulatos para que se les favoreciese con el nuevo instrumento jurídico, es evidente que los prejuicios contra los mulatos continuaron imponiéndose en la Corte.

Así lo demuestra el caso de Matías José de Borbúa, oficial segundo de la Contaduría de Panamá, quien solicitó se le dispensara de la calidad de pardo en 1803, para que "sea tenido y reputado y estimado por persona blanca y que como a tal se le presenten aquellas distinciones, honor y demás prerrogativas que son propias de los de esta clase". Había nacido en Portobelo en marzo de 1768, hijo legítimo del "secretario" Evaristo de Jesús Borbúa, que ejercía como escribano real, y de Encarnación de Amor. En 1789 se mudó a Panamá, donde empezó trabajando con plaza fija el año siguiente como oficial tercero de la Contaduría, cargo que continuó ocupando hasta ser promovido a oficial segundo en 1799, desempeñándose a satisfacción de sus superiores.

Sin embargo, en la partida de bautismo no fue registrado como pardo y en el expediente que presentó no se justificó cómo su padre pudo "entrar al oficio de escribano" siendo mulato. Estas dos faltas, por un lado la del párroco, y por otra, la de los oficiales reales de Panamá, que le entregaron el oficio "sin la debida indagación de su naturaleza y circunstancias", sugiere la laxitud con que ya para entonces se empezaba a considerar la condición de mulato. Sin embargo,

fueron precisamente estas faltas las que sirvieron de excusa al fiscal del Consejo de Indias para negarle a Borbúa su petición. El 23 de noviembre de 1803, se le respondió con un "no ha lugar".[87]

Pero no todos los casos fueron denegados. Entre 1793 y 1803 se concedieron dispensas a dos quinterones de mulato para ejercer como escribanos, a saber Manuel Joseph Ramos y Pablo Joseph Peñaranda.[88]

En 1802 se concedió a Antonio José de Lima dispensa para ejercer como escribano, siendo mulato e ilegítimo. Era hijo natural de María Manuela de León cuarterona libre, y de D. Miguel de Lima y Tamayo, natural y vecino de Panamá "y de las personas blancas españolas", quien le reconoció, "y como tal padre me tuvo en su casa y compañía desde que nací hasta su fallecimiento, alimentándome y educándome con el mayor amor y cariño que es propio de un padre para con su hijo".

Antonio José de Lima fue bautizado en la catedral el 21 de junio de 1755 y se dedicó desde joven al oficio de la pluma, trabajando como oficial mayor en la Escribanía de Cámara a las órdenes de D. Francisco Nicolás de Aizpuru. En el momento de su petición se desempeñaba en el "despacho y expedición y único oficial de la Escribanía del Cabildo" de Panamá, bajo las órdenes del escribano del Cabildo D. Juan Joseph Calvo y Delgado.[89]

Un caso notable fue el de la familia Ayarza, de Portobelo, cuyas pretensiones fueron poco usuales, al menos en Panamá. Sin embargo, esta familia encontró serios obstáculos y no fue hasta después de muchos años de espera y de numerosas apelaciones que los Ayarza lograron conquistar sus objetivos, aunque sólo parcialmente. Encabeza la petición el mulato Pedro Antonio de Ayarza, quien solicita en 1795 se le conceda la gracia de Don antepuesta a su nombre y al de todos los varones de su familia, y asimismo que sus tres hijos legítimos pudiesen titularse en la Universidad de Santa Fe, donde se encontraban estudiando.

Hijo del guardamayor de Cartagena D. Pedro de Ayarza, un blanco, y de una mujer de color cuyo nombre y condición no se mencionan, había ejercido por 20 años la posición de capitán de las milicias de pardos de Portobelo, nombrado por el propio Rey; los franciscanos del convento de Panamá le habían elegido síndico apostólico; fungió durante años como mayordomo a cargo de administrar la construcción de la iglesia de Portobelo, y había hecho considerables donativos personales para acudir a las urgencias del Fisco durante las últimas guerras, todo lo cual sugiere que gozaba de aceptación social y de solvencia económica. Sin embargo, no se le concedió el derecho a anteponer el Don a su nombre. Según el argumento del fiscal del Consejo de Indias, porque "no conviene que [en] el distintivo de Don se confundan las castas con los blancos y no hay motivos tales cuales se requieren para convenir en lo que pretende".

También en un principio se les denegó la pretensión de seguir estudios superiores y del tratamiento de Don a sus dos hijos menores, Pedro Antonio Crisólogo, nacido en 1779 y Antonio Nicanor, nacido en 1782, ambos en Portobelo. En cambio, tras varios años, en octubre de 1802 se concedió al hijo mayor, José Ponceano de Ayarza, el derecho a obtener el grado de abogado en la Universidad de Santa Fe y a anteponer el Don a su nombre. Pagó por el privilegio de usar este tratamiento, según lo establecía el nuevo arancel, la suma de 1 400 reales de vellón.

Su madre, Leonor de Rendón, y su padre Pedro Antonio de Ayarza, aparecen en los registros parroquiales como pardos libres naturales de Portobelo. José Ponceano había hecho estudios en el Colegio Real y Seminario Conciliar de San Carlos, en Cartagena, donde cursó tres años de filosofía, "en la clase de manteista", entre octubre de 1789 y julio de 1792. Luego siguió a Santa Fe, donde estudió Derecho en su Universidad, teniendo entre sus compañeros a Manuel de Urriola, miembro de la conocida familia de la élite panameña y más tarde asesor del gobierno. Se graduó de abogado e hizo consignar varias certificaciones de profesores, conocidos y compañeros, que acreditaron su buena conducta, aplicación al estudio e idoneidad para ejercer la abogacía.

Pero esto lo logró después de muchas reticencias del Consejo, donde el fiscal llegó a expresar claramente su opinión. Decía:

> *"que no conviene fomentar que los pardos se hagan letrados dejando la agricultura y el comercio que son ejercicios más análogos a su condición y de mayor utilidad privada y pública".*

Puede suponerse que su opinión —y prejuicios— era compartida ampliamente en la Corte. Finalmente, en 1806, atendiendo a una petición de José Ponceano, cuando éste se encontraba ya ejerciendo su profesión, también se les extendieron estos dos privilegios a los hermanos menores, haciéndose no obstante la advertencia de que no debía "servir de ejemplar", es decir, que no se citara como precedente.[90]

De esa manera, los Ayarza fueron de los primeros mulatos americanos que recibieron estos privilegios, lo que sugiere lo temprano de las conquistas que habían logrado los mulatos en Panamá. Era una casta obviamente en ascenso que iba encontrando, finalmente, su espacio en la sociedad.

Para aquella misma época recibían grados universitarios los hermanos López Ruiz: Sebastián Joseph y Santiago. Este último llegó a ser sacerdote en Tauca, Perú, y fue autor de un curioso estudio político contra el levantamiento de Tupac Amaru.[91] Sebastián fue un reputado botánico que descubrió diversas especies tropicales

en las selvas de Panamá y Nueva Granada, incluídos importantes yacimientos de quina, entonces un producto altamente cotizado y de gran demanda internacional para el tratamiento de la malaria. No obstante haberse pronunciado el historiador Juan Antonio Susto contra la "mala prensa" que acusaba a los López Ruiz de mulatos.[92] quedan constancias documentales de que, en efecto, su padre, Manuel Joseph López, escribano y teniente del Mayor de la Real Hacienda, Minas y Registros de la ciudad de Portobelo, era "quinterón de mulato".[93] Probablemente el físico de los López Ruiz apenas si podía distinguirse de un blanco criollo o de un peninsular. De hecho, el retrato que se conserva de Sebastián no sugiere ni aún vagamente su lejano origen étnico. Pero quienes conocían su ascendencia familiar, todavía podían señalar maliciosamente la "tacha" de su remoto origen africano para dificultarle su carrera, como en efecto lo hicieron. Y es que los prejuicios raciales estaban muy lejos de haber desaparecido y a la primera oportunidad, como en este caso, volvían a brotar como hongos malignos.

De hecho, los prejuicios raciales seguían teniendo tal fuerza y predicamento, que en las elecciones de 1813 para elegir el diputado de Panamá en las Cortes de Cádiz, el obispo de la diócesis, Manuel González de Acuña, nacido en Panamá, trató de objetarlas aduciendo que entre los electores había dos individuos "originarios de África". No importaba que se tratara de dos individuos que pertenecían a viejas y conocidas familias criollas, y gozaban de reconocimiento social. Uno de ellos era el ya citado José Ponceano de Ayarza, quien además de haberse graduado de abogado en Bogotá, gozaba del respeto y estimación de muchos blancos de la élite. Pero el peor golpe para el prelado fue el resultado de la elección. Fue elegido el maestrescuela cartagenero de la catedral Juan José Cabarcas, a quien el obispo profesaba una feroz inquina y al que también señalaba como originario de África. El disgusto de este resultado le ocasionó al obispo un fatal colapso y a pocas horas de la elección murió. Para la sensibilidad racista del prelado esto había sido demasiado.[94]

Anécdotas como éstas sirven para ilustrar la fuerza de los prejuicios raciales, ya que es evidente que todavía un importante sector de la sociedad colonial se resistía a aceptar una realidad que era a todas luces irreversible. Tampoco faltan evidencias de que las "castas" (nombre con el que se llegó a identificar la población de color en Panamá a principios del XIX) ya empezaban a abrirse un espacio político y social. Así lo demuestra el mencionado episodio de 1813, al igual que otros incidentes que se produjeron al regresar algunos mulatos de los teatros de guerra sudamericanos donde destacaron y ocuparon rangos en la oficialidad del Ejército. En los bailes de salón, no siempre la élite los

aceptaba de buen grado, sobre todo las mujeres. Pero esto no impedía que asistieran a ellos y que pretendieran ser recibidos como héroes de la Independencia. Al finalizar el siglo XVIII, Portobelo se encontraba prácticamente bajo el dominio de los pardos libres, que tuvieron un papel decisivo durante la Independencia de 1821 y asumieron la dirección del movimiento en esa ciudad. Pero en la capital no fue hasta muy avanzado el siglo XIX cuando la población de color empezó realmente a imponerse en la arena política al organizarse en una de las ramas del Partido Liberal, llamado despectivamente "Partido Negro". En 1830 habían impedido la tentativa de la élite blanca para separar a Panamá de Colombia, lo que pone en evidencia la fuerza que ya empezaban a tener.[95] En la segunda mitad del siglo XIX, la población de color ya se había convertido en una fuerza política dominante.

Notas de página

1 Cristopher Lutz, *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773*. Guatemala: Cirma, 1982, p. 60, 61, 89 y 90 y Murdo MacLeod, *Historia socioeconómica de la América Central española, 1520-1720.*Guatemala: Piedra Santa, 1980.

2 Lockhart, *The Spanish Peru, 1532-1560*. Madisson: Wisconsin Press, 1968. Otro de los muchos ejemplos es el de Rodrigo de Contreras, quien en 1540, salió con 440 chichimecas de Nicaragua en su incursión hacia Costa Rica.

3 Rafael Leiva, *Tráfico de esclavos negros a Honduras*. Tegucigalpa, Guaymuras, 1982, p. 91. Murdo McLeod, *Historia socioeconómica de la América Central española,* 1520-1720. Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1980. p. 95. Linda Newson, *El costo de la conquista*, Tegucigalpa, Guaymuras, 1992.

4 Mélida Velasquez, "El comercio de esclavos en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, siglo XVI y XVIII", en*: Mesoamérica*, nro. 42, 2001, Plumsock Mesoamerican Studies/ Cirma, p. 211 y 209.

5 Lowell Gudmundson "Las africanías y las identidades centroamericanas". Proyecto NEHCRP . http://www.mtholyoke.edu/acad/latam/africaniasp.html

6 *Ídem.*

7 Ver Maria Elena Vela, "Los afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos del siglo XIX", en: *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2001.

8 *La Tribuna*, 13 agosto 1930, recogido por Lara Putnam, en "Beneficencia, pobreza y racismo en Costa Rica, 1920-1960". Centro de investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica 2000.

9 "Pieza de indias" es una unidad de medición que surgió por la presión fiscal de la Corona española para controlar el pago de impuestos que todos los comerciantes de esclavos debían pagar y que muchas veces evadían. Se llamaba

pieza de indias a una persona esclavizada que midiera 7 cuartas o 7 palmas. Los niños y los adolescentes que no midieran esa altura eran consideradas medias piezas, y se les medía en palmas o cuartas y se sumaban hasta tener la altura de todos en palmas, luego se dividía entre 7 para saber cuantas piezas representaban y qué monto de impuestos correspondía pagar a la Corona. Ver Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977, p.186-192.

10 La Villa de San Vicente de Lorenzana, fue establecida por razones similares en lo que hoy El Salvador en la década de 1630 por otro presidente de la Audiencia, el Marqués de Lorenzana. Fue poblada por una mezcla de españoles, mestizos, y negros y mulatos libres, que habían estado residiendo ilegalmente en las comunidades indígenas.

11 Yanuario Landa Blanco, "El Negro Basilio", en: *Elogio a Tegucigalpa*, Óscar Acosta, Editor Tegucigalpa: Alcaldía de Tegucigalpa, 2003, pp. 223-224.

12 Francisco A. Flores, "La Familia y la Feligresía Durante la Colonia", *Boletín Eclesial*, Tegucigalpa, nro. 13, set. 1993, p. 37.

13 Rebeca Becerra, *Memorias Sobre el Barrio Abajo de Tegucigalpa*,Tegucigalpa: *Mujeres en las Artes*, 2004. Este texto sí reconoce que los pardos construyeron la Iglesia Los Dolores, pero sin el contexto racial de la colonia.

14 Juliet Hooker, "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America", *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, may 2005.

15 Ver Constantino Lascaris, *Historia de la Ideas en Centroamérica.* San José: EDUCA, 1982, pp. 191-96, 272-273, 329-330 y 389-392.

16 Rafael Leiva Vivas, *Tráfico de Esclavos Negros a Honduras,* Tegucigalpa: Guaymuras, 1982; Rafael Leiva Vivas, "Presencia Negra en Honduras", en: *Presencia Africana en Centroamérica.* Comp. Luz María Martínez Montiel. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993: 113-150, y Leiva Vivas, "Los Garífunas de Honduras, Un Reto de Identidad", *Paranínfo*, Tegucigalpa, nro. 3, julio 1993: 69-82.

17 Marvin A. Barahona, *La Evolución de la Identidad Nacional,* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1991; Linda Newson, *El Costo de la Conquista,* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1992; y Luis Pedro Taracena, *Ilusión Minera y Poder Político: La Alcaldia Mayor de Tegucigalpa, Siglo XVIII* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1998. Ver especialmente los trabajos de Nancie González, William V. Davidson sobre los Garífunas, y Marcos Carias Zapata, Mario Felipe Martinez Castillo, Murdo MacLeod cuyos trabajos históricos sobre la época colonial, ofrecen datos claves sobre el tema. Y Mélida Velásquez, "Esclavos Negros en Honduras, Siglos XVI y XVII", Adelanto de *Tesis*, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 1998, pp. 104. Ver también, "El Comercio de Esclavos en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, Siglos XVI al XVIII", *Mesoamérica,* nro. 42, dic., 2002, pp. 199-222.

18 Comparece con Paul Lokken, "Mulatos, Negros, y el Mestizaje en las Alcaldías de San Salvador y sonsonete", en: *Mestizaje, Poder, y Sociedad: Ensayos de*

Historia Colonial de las Provincias de San Salvador y sonsonete; Ana Margarita Gomez y Sajid Alfredo Herrera, Compiladores, San Salvador: FLACSO, 2003, pp. 3-27.

19 Taracena, 1998, p. 90. También, Marcos Carías Zapata, "La Tiranía de los Conquistadores", *Historia Crítica*, nro. 1, enero 1980, p. 14. Más recientemente Carias Zapata elabora este tema con más profundidad.

20 Segisfredo Infante, "Cultura y Mestizaje en Choluteca", *Presencia Universitaria*, año 20, nro. 146, set. 1994, p. 9.

21 Kevin Avalos Flores, "La Estructura Doméstica y Socio-Ocupacional de la Villa de Tegucigalpa en 1821", *Proyecto de Tesis* de Maestría, Universidad de Costa Rica, junio 1995.

22 Federico Lunardi, *Honduras Maya,* Tegucigalpa: Imprenta Aristón, 1948, p. 15.

23 Alfredo Léon Gómez, *El Escándolo Del Ferrocarril: Ensayo Histórico,* Tegucigalpa, 1978, p. 129.

24 Estimados sobre la población negra inglesa o antillana en Honduras después de la segunda guerra mundial son casi desconocidos. Para comienzos de la década de 1970 se estimaban dichas comunidades en todos los puertos y ciudades de la Costa Norte, y quizás agrupando entre 200 a mil habitantes. Elissa Warrantz, "The Bay Islands English of Honduras", in: *Central American English*, Ed. John Hola, Heildelberg, 1983, p. 75.

25 Richard N. Adams, *Cultural Surveys of Panama- Nicaragua- Guatemala- El Salvador- Honduras,* Washington, 1957, p. 631.

26 Ruy Galvao de Coelho, *Los Negros Caribes de Honduras*, Tegucigalpa, 1984, p. 41.

27 Lascaris, 1982, p. 193.

28 La presencia fundadora de negros y mulatos en: Yoro y Olanchito a comienzos a mediados del siglo XVII esta ya documentado. Ver Euraque, 2004, pp. 123-161.

29 Mario F. Martínez Castillo, *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa y su Alcaldía Mayor*, Tegucigalpa, 1982, p. 56.

30 Sobre Márquez y Gómes, consulte a Leticia de Oyuela, *José Miguel Gómes: Pintor Criollo***,** Tegucigalpa, 1992, pp. 86-87.

31 Gonzálo S. Sequeiros, "Rómulo E. Durón", *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional*, Tomo 29, Nros. 3-4, set.-oct., 1950, p. 118- 125.

32 En 1932 en su plena juventud, don Medardo caracterizaba al famoso Serapio Romero, alias Cinchonero, como "afro-indio ardoroso". No obstante, en aquella ocasión don Medardo rehusó profundizar más sobre el asunto regional, limitándose a señalar que creía que "el mestizaje es algo general en todos los pueblos del país, siendo dicho asunto, en consecuencia, para un estudio de mayor amplitud y seriedad". Medardo Mejía, *Discurso Del Dorado*, Tegucigalpa, 1995, p. 7.

33 Dr. José Angel Zúñiga Huete, *Presidentes de Honduras*, Vol. II, Tegucigalpa, 1988, p. 93, y *Ramón Rosa: Oro de Honduras*, segunda edición comp., Rafael H. Valle, comp., Tegucigalpa, 1993, Tomo II, pp. 25-31 y Tomo II, pp. 389-390.

34 Rina Cáceres, "On the Frontiers of the African Diaspora in Central America: The African Origins of San Fernando de Omoa", en: Paul E. Lovejoy y David

V. Trotman eds. *Trans-Atlantic Dimension of the Ethnicity in the African Diaspora*, London: Continuum, 2003, pp. 115-137.
35 Fernando Somoza Vivas, *Reivindicación,* Tegucigalpa, 1907, p. 14.
36 Consulte la fotografía de 1913 que se encuentra opuesta la página 96, en: *Revista de la Universidad*, Nro. 3, julio 15, 1913. Todo este número de la revista fue dedicada a los actos fúnebres del General Bonilla. Agradecemos al Lic. Oquelí el señalarnos este dato.
37 Una fotografía depositaba en los archivos de los EE.UU también nos muestra lo mismo. Lester D. Langley & Thomas Schoonover, *The Banana Men: American Mercenaries & Entrepreneurs in Central America, 1880-1930,* Lexington, 1995, apartado de fotografías.
38 José A. Sarmiento, *Historia de Olancho,* Tegucigalpa, 1990, p. 31.
39 Rafael Bardales B., *Imagen de un Líder: Manuel Bonilla,* Tegucigalpa, 1985, 244. Ver también William Wildt Foote, *Mini-Historia del General Manuel Bonilla,* La Ceiba, 1989, pp. 8, l9, 66-68
40 Hermann B. Deutsch, *The Incredible Yanqui: The Career of Lee Christmas*, London, 1931, p. 28.
41 Alfonso Guillén Zelaya, "Protección a los Nacionales", *El Pueblo*, Tegucigalpa, 10 de Marzo de 1931.
42 Raúl Arturo Pagoaga, Ensayo hondureño. *Alfonso Guillen Zelaya. S.r.b.* p. 59.
43 *Antología de las Fiestas Escolares Hondureñas*, eds. Alma Nubia Briceño de Zúñiga y Hernán Zúñiga Reyes, Tegucigalpa, 1993, p. 246.
44 Discurso que se encuentra en Comité Central Republicano, *Al General Don Manuel Bonilla: Homenaje De Sus Amigos,* Tegucigalpa, 1916.
45 Ramón Oquelí, *El Pensador y Su Mundo. Antología de Paulino Valladares,* Tegucigalpa, 1972, p. 202.
46 *Ibíd.*, p. 196. Un alto exponente de una versión de esta noción étnico-racial fue Rafael Heliodoro Valle. Edgardo Paz Barnica, "Rafael Heliodoro Valle y El Espíritu de la Raza", en: Paz Barnica, *Los Valles y Los Siglos,* Buenos Aires, 1992, pp. 61-78.
47 Un buen ejemplo fue el escritor Luis Andrés Zúñiga (1878-1964). Léase de cerca el poema "Aguilar Conquistadoras" redactada en 1913. Consulte Liga de la Defensa Nacional Centroamericana, *Labor hondureña por la autonomía de centro América.* Comayaguela, 1914, pp. 345-347. Zúñiga fue secretario de Rubén Darío en París entre 19ll y 1912. "Luis Andrés Zúñiga, poeta luminoso y feliz", en: Raúl Gilberto Trochez, *Imágenes: Ensayos***,** Tegucigalpa, 1973, p. 38.
48 Mario R. Argueta, *Historia de los sin Historia,* Tegucigalpa, 1992, p. 58.
49 "Raza de los habitantes de la República de Honduras en el año de 1910", en: Antonio A. Ramírez F. Fontecha, *Noticia Geográfica y Estadística de la República de Honduras, Centro América***,** Washington, 1917, p. 56.
50 Anexo No. l, "Censo General de Población", en: República de Honduras, Informe del Señor Director General de Estadística Nacional al Señor Ministro de Gobernación y Justicia, 1916, Tegucigalpa, 1918, pp. 8-93.

51 República de Honduras, *Resumen del Censo General De Población... 1926,* Tegucigalpa 1927.

52 Dirección General de Estadística, *Resumen del Censo General de Población... de 1930.* Tegucigalpa, 1932.

53 Política española de repartición consistía en la distribución de mano de obra indígena para que trabajaran con los pobladores y vecinos durante el periodo colonial.

54 Prebendas.

55 Una versión más amplia así como sus referencias documentales se encuentra en Rina Cáceres, *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII.* México: IPGH, 2000

56 Sanabria, Víctor Manuel, *Documenta Historica Beatae Mariae Virginis Angelorum.* San José, Imprenta Atenea, 1945, p. 136.

57 Ver Ricardo Segura Blanco, *Historia eclesiástica de Costa Rica 1502-1850.* San José, EUNED, 1983, p. 128 y 129.

58 Sanabria, *ibid,* págs. 140 y 567. La participación de los españoles fue mayor en el siglo siguiente, lo mismo que las donaciones, así en la tercera década del siglo siguiente la riqueza de la cofradía había aumentado y la devoción se había extendido a toda la provincia, sólo que las celebraciones a la vieja usanza, en la plaza aledaña fueron prohibidas por irreverentes, indica Sanabria.

59 C1088, f299v, 1812.

60 Ver por ejemplo Alfredo Castillero Calvo, *La Fundación de La Villa de los Santos y los Orígenes Históricos de Azuero*, Dirección Nacional de Cultura, Panamá, 1971; "Dispersión y Mestizaje", Capítulo V, de *Conquista, Evangelización y Resistencia*, INAC, Panamá, 1995; y más recientemente, "Estructuras demográficas y mestizaje", en: *Historia General de Panamá*, Comité Nacional del Centenario de la República, Bogotá, 2004, vol. I. T. I, cap. IX, p. 258ss.

61 Ver Alfredo Castillero Calvo, "Venalidad de los cargos públicos y nacimiento de la primera oligarquía", en: *Historia General de Panamá,* ya citado, vol. I. T. I, cap. VIII.

Sobre esta legislación ver Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica,* 1493-1810, C.S.I.C., Madrid, 1953, II. Tomo I, p. 65, p. 85, p. 100, p. 259. La R. C. de 1621 se encuentra reproducida en varias de las solicitudes de *fiat* que elevaron al Consejo de Indias los mulatos panameños con aspiraciones para ejercer el oficio.

62 Ver Alfredo Castillero Calvo, "Venalidad de los cargos públicos y nacimiento de la primera oligarquía", en: *Historia General de Panamá,* ya citado, vol. I. T. I, cap. VIII.

Sobre esta legislación ver Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica,* 1493-1810, C.S.I.C., Madrid, 1953, II. Tomo I, p.65, p. 85, p. 100, p. 259. La R. C. de 1621 se encuentra reproducida en varias de las solicitudes de *fiat* que elevaron al Consejo de Indias los mulatos panameños con aspiraciones para ejercer el oficio.

63 "Carta del Lic. Alonso Fernández Malo al rey", Panamá, 14. VII.1622, AGI Panamá leg. 47.

64 *Ibidem.*
65 Esta carta en AGI Panamá 17.
66 Cf. Richard Konetzke,op. cit, II, tomo I, p. 280.
67 "Súplica de la ciudad de Panamá al rey vista en el Consejo a 1 de julio de 1647", AGI Panamá 31.
68 Cf. "Súplica vista en el Consejo de Indias, Madrid, 21.VI.1646", AGI Panamá 49.
69 Este expediente, en: AGI Panamá 57.
70 Cf. "Súplica vista en el Consejo de Indias, Madrid, 2.VI.1646", AGI Panamá 49.
71 La solicitud de Botacio pidiendo la dispensa en: AGI Panamá 57. Este expediente reproduce también la R.C. del 7.VI.1621.
72 "Luisa de Torres dueña de la venta de Pequeni, con los arrieros y dueños de recuas de Panamá sobre que se pague a real por cada cabalgadura de las que posaren en dicha venta", 1643-1663, AGI Escribanía de Cámara, 452B, fols. 506 a 637.
73 "Testimonios de Autos del escribano mulato Juan Martínez de Leguízamo", del 8.III.1660, AGI Panamá 57.
74 Así aparece en un Memorial que presentó ese año, en: AGI Panamá 379.
75 Este expediente, en: AGI Panamá 57.
76 "Súplica de Alonso de Alarcón, vecino de Portobelo al Consejo de Indias para que se le despache Fiat de Notario, vista en el Consejo a 23.IX.1679", AGI Panamá 59.
77 "Súplica al Rey de Silvestre Botacio Grillo, vecino de Panamá", Consejo, Madrid, 6.X.1689, AGI Panamá 60.
78 *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943, libro VII, título V, Ley XI, T. II, p. 363.
79 Cf. "Consulta de Junta de Guerra de 1 de octubre de 1687, acordada en 30 de septiembre de cuenta de los méritos y servicios del Gobernador Vicente Méndez, de color moreno, y propone la merced que V.M., se pudiere darle", Madrid, 1 de octubre de 1687. Se incluye una "Relación de Servicios del Capitán Vicente Méndez, de Color Moreno, sacada en Madrid, 1.III.1687", AGI Panamá 105.
80 Sobre el carácter elitista de la ciudad de Panamá: Alfredo Castillero Calvo, *La Ciudad Imaginada, El Casco Viejo de Panamá*, Presidencia de la República de Panamá, ed. Presencia, Bogotá, 1999, sobre todo el capítulo III, "La ciudad imaginada. Contexto ideológico-emblemático y funcionalidad". Versiones anteriores y más breves: "La experiencia urbana colonial: Contexto ideológico-emblemático y funcionalidad. Ensayo de interpretación sobre el caso panameño", *Revista Lotería*, nro. 409, Panamá, nov-dic. 1966, p. 6ss; y "La Ciudad Imaginada. Contexto ideológico-emblemático y funcionalidad, ensayo de interpretación de la ciudad colonial", *Revista de Indias*, C.S.I.C, Madrid, 1999, vol. LIX, nro. 215, p. 143ss.
81 Cf. "Autos originales del pleito entre el Comercio de Panamá y los del gremio de color, 1749-1765", AHNM Sección Consejos Suprimidos, legajo 20627. Amplio este tema en"Conflictos Sociales y Pax Hispana", en *Historia General de Panamá*, ya citada, vol. I, T. I, capítulo XVII.

82 "Relación de la Visita practicada por el obispo de Panamá y remitida a S.M. en 15 de febrero de 1775...", por Francisco de los Ríos y Almengor, en: BPRM, Miscelánea M. J. de Ayala, Tomo LXXIII, sign. 2891.

83 Pedro Mega, Compendio Biográfico de los Iltmos. y Excmos. Monseñores obispos y arzobispos de Panamá, Panamá, 1958, p. 180.

84 Cf. "Sobre Estado del Oficio de Aizpuru, de Escribano de Gobierno y Guerra", Consejo, Madrid, noviembre 1757-febrero 1759, AGI Panamá 155. Cf. También, "Expediente sobre controversia entre D. Francisco Nicolás de Aizpuru y D. Ysidro de Santiago Alvear por mutuas acusaciones de mulato y mestizo", Panamá, marzo 1751-abril 1752, AGI Panamá 155.

85 El expediente de Gutiérrez en: AGI Panamá 292. Fue visto en el Real Consejo de Indias entre 1797 y 1798.

86 Una copia de este impreso se encuentra en: AGI Panamá 293.

87 El expediente de Borbúa en: AGI Panamá 293.

88 Sus expedientes en: AGI Panamá 289.

89 Su expediente en: AGI Panamá 292.

90 El expediente de los Ayarza, en: AGI Panamá 293. También "Consulta al Consejo de Indias de 9 de enero de 1797 acerca de la solicitud de Pedro Antonio Ayarza, pardo natural de Portobelo sobre que se le conceda la gracia de Don, y a sus hijos la de poder ser admitidos en la Universidad de Santa Fe", AGI Panamá 248. Cf. También James Ferguson King, "The case of José Ponciano de Ayarza, a document on Gracias al Sacar". En: *The Hispanic American Historical Review*, noviembre, 1951.

91 Santiago López Ruiz, *Discurso Doctrinal sobre la Obediencia, y Leal Arzobispado de Lima*, impreso por Orden Superior en la Casa Real de los Niños Expósitos, Lima, año de MDCCXXXV. Este libro fue autorizado por el virrey del Perú Caballero Croix. Después fue reimpreso en Madrid, en 1793 en la imprenta de Sancha. Ambas ediciones, costeadas por Santiago López Ruiz, tuvieron un tiraje de 1 000 ejemplares cada una. De la segunda edición se conserva un ejemplar en la Biblioteca del AGI. López escribió también una "Consulta y Propuesta Político-Moral sobre varias reflexiones dirigidas a que se establezca una sabia y prudente reforma para contener los desórdenes públicos por don [...] racionero de la Catedral de Quito", del año 1789. De esta obra se conservan dos manuscritos, uno en AGI Panamá 383 y otro en la BPRM, Miscelánea de M. J. de Ayala, Tomo LX, folios 1-62, signatura 2873. La "Propuesta" fue ampliada luego en 1799 y recibió permiso de impresión en el Consejo a principios del XIX, aunque no sabemos si fue editada. Hay también un original del "Discurso Doctrinal", en: AGI Panamá leg 383.

92 Juan Antonio Susto, *Sebastián José López Ruiz, Médico y Naturalista (1741-1832)*, Panamá, 1950, p.27 ss.

93 Cf. "Súplica de Manuel Joseph López, Mulato Quinterón, Escribano Theniente del Mayor de la Real Hacienda Minas y Registros de la Cd. de Portobelo", Consejo Madrid, 12 de septiembre de 1753, AGI Panamá 154.

94 Un análisis detallado de este episodio, en: Alfredo Castillero Calvo, "La Independencia de 1821", en: *Historia General de Panamá*, ya citada, Vol. II, T. I, cap. II, p. 31-34.

95 Para un análisis del papel de las "castas" en este episodio, Alfredo Castillero Calvo, "El Movimiento de 1830", *Revista Tareas,* nro. 5, Panamá, 1961.